



Lawrence Dewan, O.P.

Lecciones de Metafísica II

Tomo I: Sobre la Existencia de Dios

Prólogo de Mark F. Johnson



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



UNSTA
UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

Lecciones de METAFÍSICA II:

Teología Natural (Sobre la existencia de Dios)

Lawrence Dewan, O.P.

Prólogo de Mark F. Johnson

Introducción, y edición dirigida y revisada por:
Liliana B. Irizar

Traducción
Carlos Dominguez y Liliana B. Irizar

Colaboradores
Angy Bernal y Omar Becerra

Escuela de Filosofía y Humanidades



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



UNSTA
UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Bogotá, Colombia, 2012

Dewan, Lawrence

Lecciones de metafísica II / Lawrence Dewan; prologo de Mark F. Johnson. —Bogotá:
Universidad Sergio Arboleda, 2012

189p.

ISBN 978-958-8745-34-3

1. METAFÍSICA I. Johnson, Mark F. II. Título

110 ed.21

Coedición
UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA
UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO
Lecciones de METAFÍSICA II
© Lawrence Dewan, O.P.

liliana.irizar@usa.edu.co
Teléfono: (571) 3257500

Primera edición: octubre de 2012
Queda prohibida toda reproducción por cualquier medio sin previa
autorización escrita del editor.

Edición realizada por el Fondo de Publicaciones
Universidad Sergio Arboleda
Carrera 15 No. 74-40
Teléfonos: 3257500. Ext. 2131. Fax: 3177529
www.usergioarboleda.edu.co
Bogotá D.C.

Director editorial: Jaime Barahona Caicedo
Coordinación y diagramación: Maruja Esther Flórez Jiménez
marujita.florez@usa.edu.co
Diseño carátula: Ivone Piñeros
Pintura de la portada: “San Alberto enseñando a los discípulos”
Autor de la pintura original: Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos
Fotografía tomada a un plotter del original que se encuentra en la
iglesia y convento de Santo Ecce-Homo, Villa de Leyva, Boyacá.
Fotografía por: María José Chavarro.

Impresión: Digiprint
Bogotá, D.C.

ISBN: 978-958-8745-34-3

Contenido

Prólogo.....	5
Introducción.....	9
Capítulo I	
La metafísica al servicio de la teología, con Juan Pablo II y Benedicto XVI	19
Capítulo II	
Santo Tomás de Aquino como un ejemplo de la importancia del legado helenístico	27
Capítulo III	
El número y el orden de las Cinco Vías de Santo Tomás.....	55
Capítulo IV	
La distintividad de la “Tercera Vía” de Santo Tomás	75
Capítulo V	
La interpretación de la “Tercera Vía” de Santo Tomás	93
Capítulo VI	
La “Cuarta Vía” de Santo Tomás y la creación.....	105
Capítulo VII	
Nueva visita a la “Quinta Vía” de Santo Tomás.....	113
Capítulo VIII	
Santo Tomás y la existencia de Dios: Owens vs Gilson y más allá	131
Capítulo IX	
Santo Tomás y la regresión causal infinita.....	157
Capítulo X	
La teología filosófica de Tomás de Aquino.....	173

Prólogo

A principios del verano de 1983 llegué al *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* (PIMS) [*Instituto Pontificio de Estudios Medievales*] para estudios de postgrado. Yo había llegado al PIMS con la intención de estudiar con el gran dominico James A. Weisheipl, eminente erudito en historia de la ciencia, en filosofía medieval, en tomismo en general y, en particular, en la vida de Santo Tomás de Aquino -diez años antes Weisheipl había escrito, con ocasión del séptimo centenario de su muerte en 1274, lo que se consideró entonces como la biografía definitiva de Santo Tomás. Aún más, Weisheipl era miembro, altamente comprometido, de la así llamada “River Forest School” [Escuela del Río Forest] del tomismo, que insistía en que los compromisos filosóficos de Tomás eran primariamente aristotélicos y en que el mejor camino para acceder a su filosofía era la lectura de los muchos comentarios aristotélicos de Tomás. Además, Weisheipl sostenía que toda aproximación al estudio de Santo Tomás debe comenzar no con su metafísica, sino más bien con su filosofía natural, su física. Estos compromisos lo situaban a Weisheipl en oposición a muchos de los estudiosos tomistas que también enseñaban en el PIMS -“tomistas existencialistas”, con su interés puesto en la doctrina de Tomás sobre el ser (*esse*, en latín) como Joseph Owens, Maurer Armand, Gerard Phelan y, por supuesto, el gran Etienne Gilson y, a su manera, Jacques Maritain. El PIMS es, probablemente, un instituto especializado en el estudio aparentemente hegemónico del pensamiento medieval latino cristiano, pero ese lugar era un hervidero de opiniones diversas y ciertamente opuestas acerca de Santo Tomás.

Cuando estaba preparando el ingreso a mi segundo año de estudios a principios del otoño de 1984, Fr. Wiesheipl me llamó un día a su oficina para tener un encuentro con otro dominico, de Ottawa, Canadá, llamado Lawrence Dewan, a quien él simplemente llamaba “Larry” -todo un choque para mi sensibilidad, dado que yo siempre me sentía obligado a referirme a mis profesores con sus títulos formales o religiosos, “Father Weisheipl” o “Father Dewan”. Pensé, sin embargo, que dos do-

minicos debían sentirse hermanos entre sí y que su afecto mutuo por santo Tomás claramente los hacía sentirse hermanos en un nivel más profundo. Father Weisheipl me dijo que Father Dewan estaría en el PIMS durante el semestre de otoño para dictar un curso sobre la metafísica de Tomás. Huelga decir que, tratándose de un curso sobre metafísica y en el mismo edificio en el que estaban enseñando o habían enseñado Gilson, Owens, Maurer y otros, seguramente se iba a hablar mucho sobre las enseñanzas de Tomás acerca del ser, o sea, el *esse*. “Pero, por favor, Larry”, dijo Weisheipl, “por favor, no hagas que todo el discurso verse sobre el *esse*, *esse*, *esse*”. Father Dewan respondió con un juego de palabras. “Father Weisheipl”, dijo, “el único *esse* en esta clase va a ser el *essay* que los estudiantes van a tener que escribir para mí”.¹

No; cualquier curso sobre metafísica con Father Dewan iba a ser un curso de lecturas tanto de todos los textos relevantes de santo Tomás así como de textos de los que los estudiantes quizás no hubieran oído hablar aún. Y cuando se hayan realizado todas las lecturas requeridas con una cuidadosa interpretación, se va a llegar a la conclusión de que la doctrina de la forma en los escritos metafísicos de santo Tomás desempeña un rol clave en la *totalidad* de su enseñanza metafísica. Efectivamente, en la etapa temprana de nuestro crecimiento como metafísicos, Father Dewan solía enseñarnos que deberíamos tender a combinar lo que es el ser y lo que es la forma sustancial; la determinación de que el ser (*esse*) de una cosa creada es distinto de su esencia o forma es un importante logro del estudio metafísico, pero no es el fundamento mismo sobre el que descansan esos estudios metafísicos. En efecto, una de las grandes contribuciones de Father Dewan al desarrollo de la metafísica de santo Tomás consiste en haber puesto de relieve que si bien es necesario afirmar esa distinción real, con todo, es de suma relevancia comprender el estrecho vínculo (*kinship*) que existe entre forma y *esse* a fin de entender más cabalmente tanto la forma como el mismo *esse*.

En ese otoño de 1984 y por varios semestres más, estudié con Fr. Dewan -Dios tenía otros planes para Father Weisheipl y se lo llevó el 30 de diciembre de 1984- y hasta el día de hoy estoy profundamente impresionado y abrumado por la anchura y profundidad de su conocimiento de los escritos de santo Tomás. De todos ellos. Más de una vez en el curso de nuestros seminarios con Fr. Dewan, estábamos examinando, por ejemplo, algún texto bien conocido o polémico en la *Summa theologiae*, y él solía interrumpir nuestra discusión con un “hay un texto”, y hurgaba en alguno de los libros que tenía apilados sobre el escritorio, para encontrar finalmente un pasaje en el Libro Cuarto del comentario de Tomás sobre las *Sentencias* o hasta en su

¹ N.T.: *essay* en inglés significa ensayo o trabajo escrito.

comentario sobre el *Evangelio de Juan*. Una semana más tarde ilustraba un pasaje del *De unitate intellectus* de Tomás con otro pasaje tomado de una de las cuestiones *De quolibet*. Y “hay otro texto” nos guiaba a un artículo en el *De potentia*. El conocimiento de Fr. Dewan sobre Tomás fue y es una verdadera red mundial que interconecta entre sí textos y enseñanzas. Esto no es sorprendente, puesto que Fr. Dewan en su propio trabajo intelectual simplemente sigue la práctica de santo Tomás, que poseía un amplio dominio de textos que cubrían un amplio dominio de conocimientos.

Father Dewan gusta describirse a sí mismo como un simple aprendiz del gran maestro santo Tomás. El lector de este libro, sin embargo, verá al maestro Fr. Lawrence Dewan en acción, siendo nosotros sus afortunados aprendices al poder estudiar el pensamiento de santo Tomás de Aquino acerca del tópico más intrínsecamente conocible y más ontológicamente importante entre todos: el mismo Dios. Este libro reúne muchos de los artículos cruciales de Fr. Dewan sobre lo que habitualmente llamamos “teología natural”, la investigación de las cosas a través de sus causas, en la que la consideración última llega a una causa primera de la que depende toda otra causación. Esta causa primera -que es una conclusión en la investigación filosófica, pero que es el principio que origina la investigación teológica- nos brinda la oportunidad para una reflexión muy intensa. El conocimiento suministrado por la teología natural da lugar a que nosotros, criaturas, pensemos acerca de nosotros mismos de maneras completamente diferentes; el resultado de esto es que, llegando a conocer a Dios, llegamos a conocernos a nosotros mismos. Este libro ofrece una feliz oportunidad en lengua española para tratar de ver el “cuadro completo”, ver las cosas tal como el “hombre sabio”, el *sapiens*, las ve. Y Father Dewan, por su erudición y su personalidad, es un ejemplo destacado del hombre sabio.

Por favor, leer este libro una y otra vez.

Mark F. Johnson
Marquette University (Theology)

Introducción

Tal vez no sea muy usual comenzar la presentación de un libro pidiendo disculpas. Pero, de hecho, es lo que en honor a la justicia corresponde hacer, puestos a la tarea de introducir al lector en esta compilación de escritos provenientes de un metafísico agudo y un teólogo descollante como es Lawrence Dewan, O.P. Se suele asumir, en efecto, que quien hace una introducción, de algún modo, es capaz de abarcar y penetrar tanto o más que el autor el contenido en cuestión. No es éste el caso, por cierto. Con todo, el sentirnos privilegiados de tener como interlocutor permanente a un maestro de la metafísica y de la teología de la talla de Fr. Dewan, así como la honda admiración que se despierta, y se renueva una y otra vez, al entrar en contacto con sus escritos, nos impulsa a realizar este acto de auténtica audacia (esperemos que no de temeridad) intelectual.

Acerca de este pequeño volumen de *Lecciones de Metafísica II: Sobre la existencia de Dios*, fuera de subrayar que se trata de una verdadera filigrana metafísica sobre las Cinco Vías, quisiéramos resaltar aquí dos aspectos que, de manera general, señalan dos de los rasgos que caracterizan el estilo original y científicamente intachable con que el profesor Dewan sabe enfrentarse con los textos de santo Tomás de Aquino.

Por un lado, encontramos (caps. III-VII) el enfoque novedoso¹ -léase metafísicamente dinámico a la vez que rigurosamente convincente- que Lawrence Dewan da a las Cinco Vías. Esa manera tan suya de abordar los temas más transitados de la filosofía del Aquinate revela un conocimiento profundo, exquisitamente metafísico del pensamiento de Tomás de Aquino y de sus principales fuentes de inspiración. Por consiguiente, al leer bajo esta luz las pruebas de la existencia de Dios, así como

¹ La visión de las Cinco Vías por parte de L. Dewan, presentada en esta Introducción es un resumen de lo expuesto en L. B. Irizar, "El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás. Una aproximación desde Lawrence Dewan, O.P.", *Civilizar* 11(20), enero-junio de 2011, pp. 75-96.

los vibrantes debates que Dewan ha mantenido en torno a ellas, se tiene la reconfortante experiencia de estar realmente avanzando en hondura en el camino metafísico.

Por otro lado, desearíamos invitar al lector a que se fije atentamente en el entramado de principios metafísicos captados por Dewan así como en la fina articulación que logra percibir entre ellos. Es algo que pertenece al acervo de aportaciones genuinas suyas a la hora de presentar la metafísica de Santo Tomás. Más aún, la mayor parte de esos principios, cuya presencia en las Vías él sabe leer con una clarividencia sorprendente, han recibido de Fr. Dewan una atención y un desarrollo que no es usual encontrar en otros tomistas. Nos referimos concretamente a la relevancia de la doctrina aristotélica del acto y la potencia como pieza conceptual clave de toda la metafísica; a la prioridad de la sustancia como principio de actualidad y unidad del ente; a la noción del ser como una naturaleza y, finalmente, un tema de fuentes doctrinales: la influencia de Aristóteles en la doctrinas del *esse* y de la creación.

Sobre este trasfondo metafísico-metodológico, por él aprehendido, Dewan, considera que el número y el orden de las Vías encierra un propósito pedagógico específico, razón por la cual la estructura de las Vías guarda una estrecha conexión con la estructura misma de la *Suma teológica*. Según esta lógica, él ve a las primeras cuatro como constituyendo una unidad jerárquica y, por otro lado, considera a la Quinta Vía formando otra unidad.

Dewan sostiene que las primeras tres Vías, en realidad, desembocan y cristalizan en la Cuarta. De acuerdo con esta primera unidad, arribamos a Dios como “ser en grado máximo”, causa del ser y de la perfección de todos los demás seres. Así, estas cuatro vías ponen de manifiesto la existencia de Dios en cuanto “origen de todas las cosas”. Por su parte, la Quinta Vía, prueba la existencia de Dios considerado como la meta final hacia donde se dirige todo lo creado.

En este orden de ideas, señala que las primeras cuatro vías constituyen un punto de partida para la Primera Parte de la *Summa* (cuyo tema es Dios en tanto que origen de todas las cosas). Mientras que la Quinta Vía (la cual presenta a Dios *gobernando* el mundo para que alcance una meta) es el punto de partida para la Segunda y Tercera Partes (que se ocupan de Dios como “meta” del hombre).

Con relación a lo que podríamos denominar “el negativo” de este cuadro constituido por los caminos hacia Dios se trata de identificar el trasfondo metafísico que sirve de sustrato a cada uno de los cinco argumentos. Como punto de partida, Dewan considera que las primeras cuatro Vías han sido organizadas en sintonía con



la doctrina aristotélica del ser en tanto que dividido en acto y potencia, particularmente el acto presentado según una jerarquía de perfección, a saber, el acto perfecto o forma, la operación y el acto imperfecto o movimiento. Así, siguiendo una gradación ascendente del ser en acto, tenemos que el punto de partida de la Primera Vía es el acto imperfecto o movimiento; el de la Segunda, un acto más perfecto que el anterior: la operación vista aquí a la luz de su causa eficiente; finalmente, la Tercera Vía parte del acto perfecto o ser sustancial.

Este orden seguido por Santo Tomás, no sólo está en consonancia con los grados de ser en acto, sino que también respeta el principio metodológico observado en las Cinco Vías y ya anunciado en ST 1.2.1 (proceder desde lo más conocido hacia lo menos conocido). En efecto, la vía del movimiento se sitúa como primera porque el movimiento, particularmente el de las sustancias corpóreas, es lo que conoce más fácilmente la mente humana. La operación como efecto de una causa eficiente, de donde parte la Segunda Vía, es todavía algo más accesible para la inteligencia que la sustancia. Esta última, en cambio, es más intelectual, más interior; por consiguiente, algo que no perciben primariamente los sentidos. De la sustancia, tal y como se hace manifiesta en la generación y la corrupción, parte la Tercera Vía. En la Cuarta Vía, encontramos nuevamente la sustancia pero según los grados de perfección o actualidad con que se presenta en la realidad. Respecto de la Tercera Vía, Dewan invita a centrar la atención en la *sustancia como principio del ser actual*. Esta Vía comienza desde la sustancia a la que, de acuerdo con la gradación del ser como acto (*Metaf.* 9), le corresponde el estatus ontológico de “acto perfecto”. Ahora bien, el punto de partida de cada una de las Vías es siempre una realidad tomada como *efecto*, algo que en sí mismo remite a una *causa*, esto es, algo que revela de alguna manera su dependencia de una causa. Es lo que ocurre claramente con el movimiento; como acto imperfecto, conduce a la mente casi espontáneamente a la búsqueda de un moviente o motor.

Pero, en el caso de la sustancia, en tanto que es lo “ontológicamente autosuficiente”, a la mente le resulta más difícil visualizarla como un “efecto”. Dewan se pregunta, entonces, en qué radica el carácter distintivo de la Tercera Vía, es decir, en qué sentido la sustancia es su punto de partida particular dando lugar, por tanto, a un itinerario ontológico propio en la constatación de la existencia de Dios. Basándose en los textos que, en su opinión, sirven de trasfondo metafísico a esta Vía, Fr. Dewan, nos anima “a ver la TW como un argumento en el que la noción clave es la de la sustancia o esencia como el principio del ser actual.”² El foco no está puesto aquí

² Con relación al lugar central que L. Dewan reconoce a la sustancia en la metafísica de Tomás de Aquino, se puede consultar especialmente L. Dewan, *Form as Something Divine in Things*, (Aquinas

en los hechos de la generación y corrupción en cuanto tales, como en cambio sí lo está en la vía del movimiento. El argumento se centra ahora en la sustancia considerada como el ente que sirve de escenario a la generación y la corrupción. Lo principal que debe captar la atención del investigador (en su significado más genuino de “el que sigue las huellas”) es, por tanto, la sustancia.

Para Dewan lo distintivo de la Tercera Vía radica en que su punto de partida (el efecto) es la sustancia corruptible o posible, es decir, un ente que encierra la potencia para el no-ser (la muerte de las plantas, los animales y el hombre es un hecho de experiencia innegable). Ahora bien, el hecho de que estos seres sean o existan actualmente remite a la mente hacia algo que dé cuenta de su existencia actual, esto es, un ser del que reciban el ser. Se trata de sustancias que no pueden haber existido siempre debido a su condición de posibles. Tal ser, es el Ser Necesario.

La Cuarta Vía es la de los grados de ser. Fr. Dewan ve aquí una alusión directa a la naturaleza del ser la cual se da de manera graduada en todos los seres causados. Esta naturaleza, esta *forma universal* se presenta en todos los seres bajo el aspecto de verdad, bondad y perfección, en tanto que manifestaciones del ser en acto, pero siempre según un más y un menos. Pues bien, una naturaleza tal remite a algo que es lo máximo en el orden del ser: la causa de todos los seres.

El profesor Dewan se ha ocupado con detenimiento del *esse* como una naturaleza en otros lugares de su obra.³ Así, por ejemplo, ha expuesto que:

“En este sentido, además de la Cuarta Vía, deberíamos tener presente también 1.4.2 (el segundo argumento en el cuerpo del artículo): desde que Dios es el acto de ser subsistente, él es comparable a *naturalezas* tales como la blancura o el calor los cuales, si fueran puros, tendrían todo el poder de su naturaleza. Dios debe contener todo el poder del ser, todas las perfecciones del ser; lo cual significa todas las perfecciones de todas las cosas. El acto de ser, subsistente en Dios, es considerado como una naturaleza⁴, y, como todas las naturalezas, es un principio auto-difusivo. Es a través de esta línea de pensamiento, además, que el ser divino [*esse*] resulta ser absolutamente infinito: él posee más que nada lo que caracteriza a una forma como forma. Inclusive

Lecture); Marquette University Press, 2007. Existe versión en español: *La forma como algo divino en las cosas*. Edición académica y trad. L. Irizar (en proceso de edición).

³ Véase especialmente: L. Dewan, “Thomas Aquinas and Being as a Nature”, *Acta Philosophica* 12 (2003), pp. 123-135. Existe versión en español de este artículo: L. Dewan, “Tomás de Aquino y el ser como una naturaleza”, trad. L. B. Irizar, <http://www.usergioarboleda.edu.co/lumen/dewanes.html>.

⁴ Para esta terminología, Dewan remite a *El ente y la esencia*, Cap. 1; en *Opúsculos y cuestiones selectas*, trad. Madrid, BAC, 2001. En adelante: *EE*.



en la misma dirección, se concluye que puede haber sólo un ser así, un ser que es un acto de ser subsistente”.⁵

Ahora bien, la naturaleza del ser, no puede explicarse a través de los modos de causación unívoca que nos son familiares. Así, un perro es causa de la *perreidad* en uno o unos individuos concretos, pero en modo alguno lo es de la *perreidad* en cuanto tal, ni mucho menos de la naturaleza del ser en todos los seres. Es en este orden de ideas que la *universalidad* de esta naturaleza singular (la del ser) se presenta como un *efecto*: en la Cuarta Vía el ser es concebido como una naturaleza que se realiza en grados diferentes de “cantidad de poder”. Esta *forma universal* (el ser y los demás trascendentales: verdad, bondad y perfección o belleza), pertenece analógicamente, es decir, según prioridad y posterioridad a todos los seres. Se trata, entonces, de un orden ontológico al que pertenecen todos los seres los cuales comunican en la misma forma pero de acuerdo con “un más y un menos”: unos están más “mezclados con potencia” y otros menos “mezclados con potencia”. Es precisamente esta gradación la que revela la presencia de la potencia en este ámbito del ser lo cual reclama la presencia de una *causa*. Y la causa del *ser en cuanto ser* se revela en sí misma como lo máximo, un nivel único en el orden del ser.

Centrémonos ahora en la singularidad metafísica de la Quinta Vía, la también denominada “del gobierno del mundo”. Como sabemos, Santo Tomás afirma que para probar la existencia de Dios se debe proceder desde el efecto hacia la causa. Un efecto depende de su causa, por consiguiente, para ver el efecto como un efecto, tenemos que ver la dependencia de la causa. Pero para ver la dependencia, tenemos que ver una perfección o actualidad presente en la cosa y una perfección de una naturaleza tal que exceda el poder de la naturaleza en la que está. Ahora bien, en la Quinta Vía, ¿qué es lo que pone de manifiesto esa dependencia? Vemos la dependencia al ver en las operaciones no inteligentes un fin, que de suyo tiene siempre origen en una mente. Es decir, al ver el efecto (fin) en una naturaleza no racional, vemos a la vez la necesidad de una causa de ese efecto; un efecto que es un rastro o huella de una inteligencia, a saber, lo télico.

De modo que, la apreciación del lazo que existe entre una finalidad y la mente revela lo télico presente en los cuerpos naturales como un efecto que reclama una causa. Nos parece ésta una presentación metafísicamente más *fundamental* o *fundante* de la Quinta Vía que la que tradicionalmente se ha difundido en los círculos tomistas. Dewan considera, en efecto, que Santo Tomás tiene aquí en mente una línea de

⁵ L. Dewan, “Thomas Aquinas and Being as a Nature”, pp. 126-127.

pensamiento en la que es central la apreciación del modo de ser de la sustancia corpórea natural en cuanto tal. El foco está puesto en la unidad más radical, a saber, la visión de la sustancia como una unidad dotada de sentido la cual remite a la máxima unidad, la unidad suprema. En efecto, las unidades sustanciales no intelectuales, requieren una inteligencia que dé cuenta de su unidad. Ellas mismas no tienen mente, por tanto, su unidad de orden, expresada particularmente a través de sus operaciones, da testimonio de una mente ordenadora.

En diversos lugares de su obra,⁶ Lawrence Dewan ha enfatizado esta condición de la forma sustancial como principio de perfección en los seres. Este “vestigio” de la inteligencia divina en las cosas es lo que ha llevado a Aristóteles y Santo Tomás a nombrarla como “algo divino” presente en ellas. La forma debe ser entendida como *semejanza* del acto de ser del agente divino. Esto viene a confirmar la tesis de Dewan según la cual existe un íntimo vínculo entre forma y ser. Ciertamente, afirmar que la forma es semejanza del acto de ser de la causa supone aceptar que la forma es *afín* o *semejante* a su propio acto de ser. Dicha afinidad se deriva de entender la forma como *causa formal del ser*⁷: la forma es el principio del acto de ser de la cosa, supuesta la causalidad divina.

Quisiera añadir que abordar la Quinta Vía desde la visión de la forma sustancial como aquello que da cuenta de la unidad de cada ser, entraña un doble mérito. Por una parte, ofrece una visión de la Quinta Vía en plena sintonía con nociones nucleares de la metafísica de Tomás de Aquino. Por otra, permite arrojar luz sobre los debates científicos siempre renovados en torno al fundamento último de la realidad. En este sentido observa Dewan que “el rechazo de la Quinta Vía es resultado del fracaso de acordarle a la sustancia la debida primacía”.⁸

Cabe simplemente mencionar que la discusión mantenida con J. Owens y E. Gilson (Cap.VIII), pone de relieve hasta qué punto la concepción que se tenga del *esse* tomista y de su “historia” incide directamente en la comprensión de la teología natural del Aquinate. De hecho, el tema de las fuentes del *esse* en Tomás de Aquino

⁶ Véase de manera particular, L. Dewan, *Form as Something Divine in Things*.

⁷ Cf. por ejemplo, L. Dewan, “St. Thomas, Metaphysical Procedure”, en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006, pp. 171-172. Se puede consultar la versión en español de este artículo en: L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*. Bogotá, Ediciones Universidad Sergio Arboleda, 2009.

⁸ Sobre la relevancia del tema primacía de la sustancia para entablar el diálogo con la ciencia actual véase *Form as Something Divine in Things*.

nos remite a un antiguo debate sostenido por Dewan, casi en solitario,⁹ contra un número mayoritario de tomistas, comenzando por Gilson, para quienes no es válido ubicar las fuentes de la doctrina del ser en Aristóteles, ni mucho menos en Platón. Algo equivalente sucede con el tema de la creación. De hecho, en el Cap. VI, al ocuparse de la Cuarta Vía, Dewan nos dirá con determinación, rebatiendo a Maritain, que “lo que es esencial y primario en ese cuadro es la creación, el causar el ser en toda su universalidad”.¹⁰ Para Maritain, en efecto, las Cinco Vías consideran la causalidad de una manera general, de modo que la Cuarta Vía tomaría una posición neutral frente a la doctrina de la creación y la conservación. La posición de Maritain se explica con más facilidad si se tiene en cuenta que, para él, la presencia visible de Aristóteles en estas pruebas de la existencia de Dios invalidaría cualquier referencia a la creación.

Bajo este aspecto, el Cap. II se puede considerar un luminoso y extraordinario aporte al debate mantenido entre los especialistas de Aristóteles y del Aquinate en torno a la medida del influjo recibido por santo Tomás de parte de la filosofía aristotélica.¹¹ Dewan asume al respecto lo que, en nuestra opinión, revela una actitud más justa y realista del dinamismo propio de toda tradición de pensamiento. En palabras del filósofo canadiense, la suya es “una concepción de la historia de la filosofía entendida como un proceso de crecimiento a partir de semillas, o como un discernimiento de la misma verdad vislumbrada primero débilmente y luego con más claridad.”¹²

Por su lado, las discusiones con Knasas y Owens (Cap.V), tanto como la sostenida con Geach, Brown y Lamont (Cap. IX), así como la enriquecedora valoración que Dewan ofrece de la teología filosófica de santo Tomás en la versión presentada por Leo Elders (Cap. X), ponen de manifiesto una vez más que es gracias a estos vibrantes debates de alto nivel que la filosofía del ser permanece vigorosa, a la vez que fiel a sí misma de modo *perenne*.

Así, en *Lecciones de Metafísica II*, Lawrence Dewan, una vez más, esgrime su compromiso incansable con la metafísica. Con su estilo nítido a la vez que impecable

⁹ De hecho, Stephen L. Brock y Mark Johnson se cuentan entre los pocos tomistas que comparten sustancialmente la posición de Fr. Dewan tanto sobre la doctrina del *esse* (la visión de la forma como causa del *esse*), como acerca de las fuentes de la doctrina del *esse* y de la doctrina de la creación.

¹⁰ Cap. VI de este libro, p. 110.

¹¹ Para un análisis profusamente detallado y documentado sobre el tema de las fuentes de la doctrina del *esse* y, asimismo, de la presencia de un antecedente metafísico de la concepción de “creación” en Aristóteles y Platón, véase especialmente: L. Dewan, “Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians”, *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 2 y L. Dewan, *Lecciones de metafísica*, Cap. III.

¹² Cap. I de este libro, p. 29.

blemente riguroso, Dewan atestigua su confianza en *la razón*. Una razón *fuerte* que ante el misterio -tal como lo resalta en su magnífica exposición del Cap. I-, lejos de acobardarse, se siente estimulada a dar lo mejor de sí misma.

Reconocimientos

Los siguientes capítulos que componen este libro han sido publicados con la autorización de sus editores originales a quienes quedamos profundamente agradecidos.

Capítulo I: La metafísica al servicio de la teología con Juan Pablo II y Benedicto XVI, este capítulo corresponde a la primera parte de la conferencia pronunciada en el Seminario Arquidiocesano de Notre Dame, New Orleans, Louisiana, USA, 15-17 de abril de 2010.

Capítulo II: Santo Tomás de Aquino como un ejemplo de la importancia del legado helenístico, traducción del original “St. Thomas Aquinas as an Example of the Importance of the Hellenistic Legacy,” publicado en *Doctor Communis* 2008, fasc. 1-2 (Vatican City), pp.88-118. [The volume is the Proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, Vatican City, 22-24 June, 2007].

Capítulo III: El número y el orden de las Cinco Vías de santo Tomás, traducción del original “The Number and Order of St. Thomas’s Five Ways”, que es una presentación ligeramente revisada del artículo publicado originalmente en *Downside Review* 92 (1974), pp. 1-18.

Capítulo IV: La distintividad de la “Tercera Vía” de santo Tomás, traducción del original “The Distinctiveness of St. Thomas’s «Third Way»”, publicado en *Dialogue* 19 (1980), pp. 201-218.

Capítulo V: La interpretación de la Tercera Vía, traducción del original “The Interpretation of St. Thomas’s Third Way” publicado en *Littera, sensus, sententia*, Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste (ed. A. Lobato), Milán, 1991: Massimo, pp. 189-200.

Capítulo VI: La “Cuarta Vía” de santo Tomás y la creación, traducción del original “St. Thomas, the Fourth Way, and Creation”, publicado en *The Thomist* 59 (1995), pp. 371-378.



Capítulo VII: Nueva visita a la “Quinta Vía” de santo Tomás, traducción del original “St. Thomas’s «Fifth Way» Revisited”, publicado en *Universitas* [Taipei], vol. 31 (marzo 2004)3, pp. 47-67.

Capítulo VIII: Santo Tomás y la existencia de Dios: Owens vs Gilson y más allá, traducción del original “St. Thomas and the Existence of God: Owens vs Gilson, and Beyond”, publicado en *God and Argument*, ed. William Sweet, Ottawa, 1999: University of Ottawa Press, pp. 115-141.

Capítulo IX: Santo Tomás y la regresión causal infinita, traducción del original “St. Thomas and Infinite Causal Regress”, publicado en (ed.) William Sweet, *Idealism, Metaphysics, and Community*. Aldershot, England, 2001: Ashgate, pp. 119-130.

Capítulo X: La teología filosófica de Tomás de Aquino, traducción del original “A Book on the Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas” [Review Article on a work by Leo J. Elders], *Science et esprit*, 44 (1992), pp. 205-220.

Deseo manifestar mis más profundos y sinceros agradecimientos, en primer lugar, a Fr. Dewan, por su constante e inestimable apoyo con respecto a la traducción y edición de este texto y, en general, por su disposición generosa a ayudarnos con sus explicaciones siempre magistrales. Al profesor Stephen L. Brock, quien no deja de ayudarnos a través de sus nítidas explicaciones y de estimularnos con su generoso apoyo a continuar en este sueño-proyecto. También debo especial gratitud a Mark Johnson, prestigioso discípulo de Lawrence Dewan, quien ha acogido y apoyado de manera entusiasta y efectiva el Proyecto Dewan en español.

Asimismo, al señor Rector de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina, Ing. Luis Raúl Alcaide, y a Fr. Juan José Herrera, O.P., Vicerrector de Formación de dicha universidad, quien con gran interés se ha unido a nuestro *Proyecto Dewan en español* y ha querido gustoso que su universidad, junto con la nuestra, lance al público este magnífico volumen.

Debo expresar mi gratitud también hacia los directivos de la Universidad Sergio Arboleda, en primer lugar al señor Rector, doctor Rodrigo Noguera Calderón, al señor Vicerrector Académico, doctor Germán Quintero Andrade, quienes siempre apoyan espléndidamente todas las iniciativas de *Lumen*. Igualmente a la doctora Dorys Janeth Rodríguez, Directora de Investigación e Innovación de la Universidad, al señor Decano de la Escuela de Filosofía, Padre Mauricio Uribe Blanco, a Gloria Patricia Rodríguez, Vicedecana de la Escuela. A todos ellos, debo decir muchas

gracias! por sus reiteradas y generosas muestras de apoyo al Proyecto Dewan en español, que quedan reflejadas de modo patente en la edición de este libro.

Finalmente, mi agradecimiento va dirigido al profesor Carlos Rafael Domínguez, quien, gracias a su experticia en la lengua inglesa y latina, y un bagaje cultural poco común, permite hacer realidad las metas de este proyecto. También agradezco la fidelidad y el compromiso del equipo *Lumen*. De manera especial quiero remarcar esta vez la laboriosidad y constancia de Angy Bernal que la han llevado a dedicar muchas de sus horas a esta empresa. Igualmente, quiero agradecer a Omar Becerra quien ha participado con gran profesionalismo y seriedad en las valiosas tareas de revisión y traducción del latín. No puedo dejar de mencionar a Javier Nicolás González Camargo y a Wilmar Javier Medina, Lozano, antiguos filósofos *junior* de *Lumen*: ciertamente, sin contar con su cercanía y asistencia constante sería casi imposible emprender labores de tamaño envergadura.

Una vez más, hemos constatado con gozo que los amigos remedian y suplen las limitaciones propias haciendo posible lo personalmente imposible otorgando, así, pleno crédito a Aristóteles quien ha aseverado que “lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros.”¹³

Liliana Beatriz Irizar, Agosto de 2012

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*; trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, III.3. En adelante: EN.



La metafísica al servicio de la teología, con Juan Pablo II y Benedicto XVI

Me ocuparé aquí de la necesidad y el lugar de la metafísica en la teología. En este punto estoy siguiendo claramente los pasos tanto del Papa Juan Pablo II como del actual Papa Benedicto. El primero nos dio la encíclica *Fides et ratio* (*Fe y razón*) (14 de setiembre de 1998) y el segundo, en setiembre de 2006, hablando en Regensburg, Alemania, en una “reunión con representantes de la ciencia”, nos entregó: “La fe, la razón y la universidad: Memorias y reflexiones”, ofreciéndonos allí un resumen utilísimo de la historia intelectual cristiana y proponiéndonos la lección que tenemos que aprender de la historia. En síntesis, esta lección es que la fe cristiana y la antigua cultura griega y, en especial, la metafísica, son indisociables.

Voy a comenzar con la palabra “teología” que figura en el título de este capítulo. La uso como se la emplea al hablar de la gran obra de Santo Tomás de Aquino como “La Suma de Teología”. Tomás nos introduce a la obra con un prólogo que se ocupa de “el maestro de la verdad católica” y se ve a sí mismo como seguidor de los pasos de San Pablo. Leemos:

“Como el doctor de la *verdad católica* debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol [en la *Carta I a los Corintios*, 3:1]: ‘Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida’, nos proponemos en esta obra exponer *las verdades de la religión cristiana* en forma apta para la enseñanza de los principiantes”.¹

En el mismo prólogo se refiere al tema que lo ocupa como “la enseñanza sagrada”; leemos:

¹ *Summa Theologiae* I, prólogo. NT.: las traducciones de la *Suma Teológica*, a menos que se indique otra fuente, serán tomadas de la siguiente edición: Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*; texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., Madrid, BAC, 1950-1964. En adelante: ST.

“intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la *doctrina sagrada* [*sacra doctrina*] con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta”.

La primera cuestión de la ST presenta en detalle la naturaleza y el alcance de esta “enseñanza sagrada”. Ya el primer estadio de esta exposición presenta esta enseñanza como “más allá de las disciplinas filosóficas”. Dado que estoy intentando recomendar la importancia de un supremo esfuerzo filosófico, es decir, la metafísica, para la enseñanza de la verdad católica, pongo el acento desde el primer momento, con Santo Tomás, en que la enseñanza sagrada *trasciende la filosofía*. Tenemos que tratar con verdades que se refieren a lo que está *más allá* del alcance de la investigación humana natural. Dios ha concedido como el objetivo de la vida humana una participación en su propia vida eterna, pero esto solamente nos es conocido porque Dios nos lo dice, él nos *revela* esta verdad.

El hombre, por su misma naturaleza, con su racionalidad, es una clase de ser que *tiende deliberadamente* a un fin perseguido. Dios, habiendo establecido ese fin trascendente para el hombre, debía revelárselo. Por eso la *enseñanza sagrada* es necesaria para manifestar esa revelación. Nos encontramos frente a una verdad *revelada* y solo podemos recibir el beneficio de esa revelación por medio de un acto de *fe*.

Si seguimos adelante en la lectura de la ST, y le solicitamos a Tomás una definición de la virtud de la fe, él propone la siguiente: “el hábito de la mente, por el que *se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna*, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no *no son manifiestas*.”² Hago esta cita para destacar cómo es algo intrínseco al mismo concepto de fe, con el significado que aquí tiene, la promesa divina de la participación del hombre en la propia vida eterna de Dios, en el amor a Dios y el goce de su propia perfección.³ De este modo, precisamente en el primer artículo de la ST, se dice que la razón de la necesidad de una *revelación* para nosotros de parte del mismo Dios, es el propio plan de Dios en cuanto a la meta de la vida

² ST 2-2.4.1: “fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”. NT: la traducción del latín al español es del profesor Carlos Domínguez y lo son, salvo que se indique otra fuente, las de cualquier pasaje tomado de la versión latina de la obra de santo Tomás.

En este contexto Tomás defiende la oportunidad de la enseñanza de *Hebreos* 11.1 como una *definición* de la fe: “La fe es, por consiguiente, la sustancia de lo que se espera, la prueba de las cosas que no podemos ver” [Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium]. *Biblia Sacra, Vulgata Clementinam*, A. Colunga, O.P. et L. Turrado, Madrid, BAC, 1982^o. El texto de *Hebreos* no reviste la forma técnica de una definición y por eso, después de explicar la perfección de esa frase, Tomás añade lo mismo que he citado pero bajo la forma de una definición.

³ Sobre la felicidad propia de Dios, Cf. ST 1.26.1 y 2; acerca de la diferencia entre la posesión de la felicidad por parte de Dios y nuestra participación en ella, cf. *ibid.*, a. 3.

humana: “el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la comprensión de la *razón*”.⁴ Ya en este primer artículo de la ST, se ha hecho mención también del conocimiento *filosófico* de Dios, es decir, del trabajo de la razón natural. Sin embargo, esta primera mención de la razón es más una advertencia que una aserción del lugar de la razón en la *enseñanza sagrada*.⁵ Vale decir que aquí Tomás hace notar que, mientras hay cosas acerca de Dios que la razón puede descubrir, esa suerte de conocimiento humano les es *conocido solamente a unos pocos y solo después de un largo tiempo destinado a la investigación y con mezcla de error*. Señala esto para concluir que aun con respecto a esa verdad, una verdad que está dentro del ámbito de la razón, *ifue necesario contar con la revelación divina!* Como él dice:

“...en el conocimiento de estas verdades acerca de Dios [las verdades filosóficas!] que la razón humana puede investigar – y de cuyo conocimiento depende la entera salvación del hombre-, a fin de que la salvación pudiera tornarse más conveniente y más cierta a la vez para los hombres, fue necesario también que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas”.⁶

Esta advertencia de Tomás, que es, de hecho, un tema de discusión encontrado en los escritos del teólogo judío del siglo XII, Moisés Maimónides,⁷ está en un todo de acuerdo con el énfasis que pone Aristóteles en la *dificultad* del conocimiento metafísico, conocimiento metafísico que llega a ciertas verdades con respecto a Dios. Este es el conocimiento más difícil para el ser humano. Es un conocimiento “divino”, porque solo Dios lo puede tener, dice Aristóteles, o Dios por encima de todos los demás.⁸

⁴ ST 1.1.1. NT: el texto citado ha sido vertido del latín al español por Carlos Domínguez.

⁵ Tomás mismo habla de la “*doctrina theologiae*” en *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Scriptum*, I, prólogo, a. I; en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>. En adelante: *Scriptum*. Este texto es paralelo a ST 1.1.1, pero enfatiza el modo cómo la teología incluye dentro de sí a la filosofía y la utiliza por entero, permaneciendo ella soberana.

⁶ ST 1.1.1. NT: el texto citado ha sido vertido del latín al español por Carlos Domínguez.

⁷ Cf. Tomás, *Expositio super librum Boetii DE TRINITATE*, 3.1; en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>. Allí Tomás explícitamente se refiere a cinco razones, dadas por Rabí Moisés, por las que se necesita la fe aun para cosas que alguien puede demostrar concernientes a Dios.

⁸ Cf. también ST 2-2.2.4. Sobre las dificultades de la metafísica, Aristóteles nos dice que “lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de la sensación)” [Aristóteles, *Metafísica*; trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, 1.2 (982a23-25)]. [En adelante: *Metaf.*] Además, en el mismo sitio [Metaf. 1.2 (982b25-32)], habiendo argumentado que la sabiduría no es algo utilitario sino que es buscada más bien por su propio valor intrínseco, se sugiere que tal vez no sea conveniente para los seres humanos el perseguirla, ya que la naturaleza de estos es servil, es decir, debe ser absorbida en su mayor parte por la consecución de lo útil. Aristóteles rechaza esta visión, pero llega a admitir que una de las razones por las que la sabiduría debe considerarse como “muy divina” es que “tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo”. [Metaf. 1.2 (983a9-10)].

Existe, de este modo, una autosuficiencia de la *enseñanza sagrada*, es decir, de la teología. ¡Podríamos decir que no tiene ninguna necesidad de la metafísica!

Yo voy a distinguir aquí dos maneras en las que la metafísica y otras ciencias humanas están y deben estar presentes en la teología. En cuanto a las verdades que sobrepasan el límite del conocimiento humano natural, las sostenemos por la fe; la contribución de la razón humana es para beneficio de la mente humana. Cf. ST 1.1.5:

“...esta ciencia puede recibir algo de las disciplinas filosóficas; no requiere esto por necesidad, sino en razón de una manifestación mayor de las cosas tratadas en esta ciencia. Porque no recibe sus *principios* de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. O sea que no los recibe de otras ciencias como si fueran superiores, sino que las usa a ellas como inferiores y servidoras, de la manera como las disciplinas de gobierno utilizan los oficios de servicio, así como, por ejemplo, es la relación de la ciencia política con la ciencia militar. Este uso de ellas no es por algún defecto o insuficiencia, sino por los defectos de nuestra mente; [la mente humana] es más fácilmente guiada a considerar aquellas cosas que están más allá de la razón, las

^{En} la *Ética a Nicómaco*, al tratar sobre la felicidad humana, se propone la vida de contemplación de la verdad como el candidato más apropiado para calificar como felicidad humana. Se plantea una objeción precisamente sobre la base de que “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él...” [EN 10.7 (1177b25-27)] A esto, se responde, que nosotros “debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros...” EN 10.7 (1177b35). Pero Aristóteles no abandona aquí el tema. Continúa: “Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro... lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor, y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, **un hombre es primariamente su mente**.” [EN 10.7 (1178a2-8)]. Es decir, en este argumento, se ve a la naturaleza humana misma como algo afín a la naturaleza divina. Con todo, insisto en esto, se ve a la actividad en cuestión como requiriendo un esfuerzo extraordinario. No se la presenta como algo fácil.

^{Tampoco} debe pensarse que los dioses de Aristóteles no se preocupan del ser humano o que la felicidad del ser humano no implique ninguna relación social con los dioses. Así, en el mismo contexto de la EN se nos dice: “el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres”. [EN 10.8 (1179a22-33)]

^{Hay} que agregar a esto que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no trata este tema de la manera más profunda posible sino solamente en la medida en que es necesario para un acuerdo práctico. Cf. Por ejemplo, EN 10.8 (1178a20-24).

cuales son tratadas por esta ciencia, comenzando desde las cosas que son conocidas por la razón natural (de la cual [la razón natural] proceden las otras ciencias)".⁹

Lo que tenemos aquí es una explicación de por qué encontramos un uso tan amplio de consideraciones filosóficas al presentar puntos que absolutamente superan la capacidad natural de la razón (como, por ejemplo, la trinidad de las personas en un solo Dios).

Sin embargo, en segundo lugar, existen verdades que Tomás llama "preámbulos" a los artículos de la fe. Tomás da como ejemplo de estos la verdad de la existencia de Dios, que como tal es demostrable por la filosofía.¹⁰ Ya hemos visto que *necesitamos la revelación* a este respecto. ¿Por qué, entonces, filosofar sobre eso? Resulta claro que este razonamiento es necesario si tenemos que oponernos a quienes atacan la fe; y oponerse a ese tipo de gente es una obligación. En este sentido, Tomás cita a 1 *Tito* 1.9 en el *Sed contra* de la ST 1.1.8 (que pregunta: "¿Es la *enseñanza sagrada* argumentativa?"). Allí Pablo, hablando a los obispos, dice:

"Que se ajusten a la que, según la doctrina, es palabra fiel, para que puedan instruir en la sana doctrina y también refutar a los que la contradicen".

Y voy a enfatizar otra razón para que el teólogo haga metafísica. ¡Nosotros *amamos* la verdad revelada! La buena nueva es que hay una *revelación* precisamente de aquellas cosas que la filosofía puede conocer y busca conocer. Así, con la revelación, y con Tomás, empezamos con una maravillosa *seguridad* sobre aquellas *verdades* que la filosofía busca.¹¹

Y cuán *fructuosa* es esta situación, lo dice Tomás un poco más adelante, tratando sobre la virtud teológica de la fe:

⁹ NT: como Lawrence Dewan hace aquí una paráfrasis del texto citado, en aras de la fidelidad al autor, hemos preferido traducirlo directamente a él.

¹⁰ ST 1.2.2.ad 1: "La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol [*Romanos* 1.19], no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración".

¹¹ En mi artículo: "Saint Thomas and the Perennial Need for Renewal in Metaphysics," *Science et Esprit* 61 (2009), pp. 5-17, en pp. 13-14, cito a Jacques Maritain quien hace referencia a la ventaja de comenzar la filosofía con la posesión de la verdad revelada.

“...cuando un hombre tiene *la voluntad pronta para creer*, ama la verdad creída, y sobre ella reflexiona y la abraza con toda clase de razones que pueda hallar”.¹²

Esto seguramente se aplica no solo a las verdades reveladas que se encuentran más allá de la demostración filosófica sino también a aquellas que la razón puede demostrar, o sea, los *praeambula fidei*.

Pienso en esto como referido a **todo lo que concierne a la naturaleza divina** en la ST I: la simplicidad de Dios, la infinita perfección y la bondad de Dios, la ubicuidad de Dios, su unidad, su causalidad creativa, etc. ¡Todo esto pertenece a la metafísica!

También debe verse esto como parte de la vida de la caridad y, por lo tanto, del mérito para la vida eterna. Este tema es realmente planteado así por Tomás. Será nuestro *amor* por la verdad revelada, yo podría decir, lo que nos mantendrá activos en la búsqueda de la comprensión de sus preámbulos filosóficos. Citando más completamente a Tomás:

“...cuando un hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella reflexiona y la abraza con toda clase de razones que pueda hallar. En este sentido, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es signo de un mayor mérito, como también la pasión consiguiente en las virtudes morales es signo de una voluntad más pronta, según antes se dijo”.¹³

Así también, si se llega a comprender la demostración de tal preámbulo, esto no implica que se pierda el mérito de la fe, en tanto se tenga, con caridad, la “voluntad de creer”. Como enseña Santo Tomás:

“...las razones demostrativas en favor de la fe, aducidas como preámbulos a los artículos, si bien disminuyen la fe, porque hacen manifiesta la verdad propuesta, no amanecan la caridad, por la cual la voluntad está pronta a creer, aunque no se manifestase la verdad, y por eso no decrece la razón de mérito”.¹⁴

¹² Cf. ST 2-2.2.10: “Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest”.

¹³ Cf. ST 2-2.2.10: “Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti, sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est”.

¹⁴ Cf. ST 2-2.2.10.ad 2: “rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non

He comenzado con *esta visión de la teología* y del lugar de la metafísica en ella porque es mucho lo que depende del *espíritu* con el que se entra en este estudio. Ahora vengo a tratar otra dimensión de la situación, *la insistencia en Santo Tomás como nuestro maestro*. Obviamente, a lo largo de los años él ha contado con una fuerte recomendación eclesiástica.¹⁵ Lo que yo añadiría es una consideración sobre *la naturaleza de la metafísica y su historia*. Este es un punto que se liga con lo que el papa Benedicto ha dicho en su discurso en Regensburg sobre nuestras concepciones de la ciencia, la filosofía y el alcance de la razón.¹⁶

En una palabra, cuando hablo de filosofía, pretendo **que no sea revolucionaria** de la manera en la que la ciencia ha estado sujeta a una serie de revoluciones. Las intuiciones de la realidad verdaderamente profundas tienen una historia, preferiblemente, de verdades vistas en tiempos antiguos y una progresiva profundización de esas mismas intuiciones. Platón y Aristóteles, desde la antigua Grecia, tienen todavía algo muy importante para decir, algo verdadero, y Tomás de Aquino ha contribuido grandemente a profundizar esa misma visión. Mi mensaje, entonces, es que **la verdadera metafísica debe aprenderse de Tomás de Aquino**. Se consigue esto dedicándose a estudiar sus escritos que comentan a Aristóteles y también frecuentando sus varias obras teológicas donde se ve el valor del razonamiento filosófico el cual comienza con la experiencia humana fundamental de lo sensible, el mundo material, para arribar a la concepción del ser humano y de toda la vida humana y la aproximación a Dios.

El Papa Benedicto, en su discurso en Regensburg, contrastó la visión de la razón demasiado prevaleciente en la mente moderna, o, si se prefiere, “postmoderna”, con la que se nutre de la tradición metafísica que procede de los griegos y Santo Tomás.

Puesto que el Papa Benedicto nos ha urgido a resistir la “deshelenización” de la doctrina cristiana, es decir, el intento de purgarla de la “metafísica griega”, he

apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti”. Todo el artículo es de interés para nuestro análisis. Señalo especialmente la cita en el argumento del *Sed contra* de 1 *Pedro* 3: 15: “Estad prontos para dar razón de vuestra fe y de vuestra esperanza a todo el que os lo pidiere”. No induciría a esto el apóstol si por ello disminuyera el mérito de la fe. Luego la razón no disminuye el mérito de la fe. El artículo ofrece mucha materia para reflexionar en cuanto al rol preciso de la razón en el dominio de la fe.

¹⁵ Respecto de la recomendación eclesiástica de Santo Tomás de Aquino, Cf. Pablo VI, “*Lumen Ecclesiae*” (*Epistula ad P. V. de Couesnongle etc.*), en *Angelicum* 52 (1975), 5-35; ver también “The Authority of St. Thomas Aquinas”, Santiago Ramírez, en *The Thomist* 15 (1952), 1-109. – La encíclica puede encontrarse español en la página web del Vaticano.

¹⁶ Cf. también Juan Pablo II, *Carta Encíclica Fides et ratio*; Madrid, BAC, 1998.

pensado indicar dos temas, estrechamente conectados, donde Tomás está muy en sintonía con Aristóteles, a saber, la existencia de Dios y la doctrina de la creación. De esto me ocuparé en el siguiente capítulo en el que presentaré cierta doctrina particular que ilustrará la importancia de la metafísica para la teología.

Santo Tomás de Aquino como un ejemplo de la importancia del legado helenístico

1. Introducción

Puesto que santo Tomás es el Doctor Común de la Iglesia, lo que es fundamental para su pensamiento es importante para la *sacra doctrina*, “la enseñanza sagrada”, la comunicación de la verdad revelada. Al hablar de “el legado helenístico”, tendré especialmente presente esa parte de la *sacra doctrina* que santo Tomás llama “los preámbulos a los artículos [de la Fe]”, aunque se podría muy fácilmente demostrar la deuda con los antiguos griegos también en cuanto a la riqueza de conocimiento natural utilizado por santo Tomás al abordar las verdades de la fe que por su naturaleza trascienden la razón humana.¹

Tomás enseña que las verdades preambulares, objetos del conocimiento humano natural, tales como la de que existe un Dios, son presupuestas por la fe sobrenatural de la manera en la que la gracia presupone a la naturaleza, y la perfección presupone algo perfectible. Esta relación atestigua la importancia de las verdades naturales.² Aunque Tomás enseña que la *sacra doctrina* no necesita el conocimiento filosófico de tales verdades, explica que la mente humana es ayudada por tal conocimiento en su aproximación a lo sobrenatural.³

¹ Por ejemplo, en ST 1.28, que se ocupa de las relaciones con Dios, las explicaciones de Tomás encuentran ayuda en Aristóteles, *Fís.* 3.3 (202b13): cf. ST 1.28.3.ad 1, y también en *Metaf.* 5.15 (1020b26): Cf. ST 1.28.4.in corp. Igualmente, en ST 1.29, concerniente a las personas en Dios, encontramos en a. 1.ad 4 y en a. 2.in corp. Tomás saca provecho de la *Metafísica* 5 de Aristóteles con respecto a “naturaleza” y “sustancia (*ousia*).” Las consideraciones trinitarias trascienden la razón humana: Cf. ST 1.32.1

² ST 1.2.2.ad 1. – Acerca de ejemplos que exhiben especialmente bien esta importancia, Cf. ST 2-2.154.12.ad 2 y 1-2.110.2.ad 2. Podemos considerar también 1.60.5 (366b24-28): si no fuera natural para el ser humano amar a Dios, con amor de amistad, más que a sí mismo, el amor natural sería perverso, y la caridad no lo perfeccionaría sino que lo destruiría.

³ ST 1.1.5.ad 2.

Las verdades preambulares pertenecen a ese dominio llamado también “filosofía cristiana”, la vida filosófica de los creyentes cristianos, filosofía entendida como parte de la vida de una mente cristiana integral. Ha sido un privilegio para mí, estudiar con Etienne Gilson, y una de sus preocupaciones era la relación del pensamiento de santo Tomás con el de los filósofos griegos, especialmente Aristóteles. Gilson vivió la vida de un explorador filosófico, y su perspectiva a veces cambió considerablemente. Podríamos comenzar con lo siguiente, de una carta a Jacques Maritain en 1931, sobre la importancia de la herencia filosófica griega:

“...si hay una filosofía cristiana, es porque hay una filosofía griega. Al menos, yo estoy convencido de eso. Sin una filosofía griega el Evangelio no hubiera engendrado una filosofía entre los cristianos no más que la que había engendrado la Biblia entre los judíos. La filosofía cristiana es, por cierto, usando las expresiones que usted usa, la filosofía misma en *estado* cristiano. Yo voy a incorporar todo eso en mis conclusiones, una vez que haya superado la totalidad de mi investigación”.⁴

Gilson está aquí hablándole a Maritain sobre la preparación de sus Gifford Lectures, *L'Esprit de la philosophie médiévale*.

Si bien él estaba convencido del importante rol de la filosofía griega en la historia de la filosofía cristiana, incluyendo la de santo Tomás, insistía en que la cristiandad había realizado una contribución propia a la historia de la filosofía. En particular, él llegó a pensar que Sto. Tomás había efectuado una contribución única, realmente *revolucionaria*, al desarrollo de la metafísica con la concepción que tenía del acto de ser, *actus essendi*,⁵ y, del mismo modo, de Dios como *ipsum esse subsistens*. Finalmente,⁶ Gilson quedó convencido de que los comentaristas tomistas de la escuela de

⁴ Cf. Gilson, en Étienne Gilson / Jacques Maritain, *Correspondance 1923-1971*, éditée et commentée par Géry Prouvost, Paris, 1991 : Vrin, p. 59 : letter #14, April 21, 1931: “s’il y a une philosophie chrétienne, c’est parce qu’il y a une philosophie grecque. Du moins, j’en suis convaincu. Sans la philosophie grecque, l’Évangile n’aurait pas plus engendré de philosophie chez les Chrétiens que la Bible n’en avait engendré chez les Juifs. La philosophie chrétienne c’est bien, selon vos expressions, la « philosophie » dans son état chrétien. Je reprendrai tout cela dans mes conclusions, lorsque j’aurai derrière moi l’ensemble de mon enquête”. NT: donde no se indique otra fuente, la traducción del francés al español es de los traductores.

⁵ Cf. Gilson, *el ser y los filósofos*, trad. Burrillo, S F. pamplona, 1979: EUNSA, p. 259: “Tomás de Aquino no podía poner la existencia (*esse*) como acto de una sustancia ella misma actualizada por su forma, sin tomar una decisión que, con respecto a la metafísica de Aristóteles, era *literalmente una revolución*. Tenía que llevar a cabo la disociación de las nociones de forma y acto. Es esto precisamente lo que hizo y lo que probablemente sigue siendo, todavía hoy, la mayor contribución que jamás ha hecho un hombre a la ciencia del ser”. [Las cursivas son mías]

⁶ Cf. Gilson, “Compagnons de route”, en Étienne Gilson, *Philosophe de la Chrétienté*, Paris, 1949: Cerf, pp. 275-295, en p. 294: aquí, en 1949, Gilson señala a Cayetano como alguien que ya había tenido esta intuición sobre la importancia del *esse*. Para 1953, sin embargo, en “Cajetan et l’existence”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 15e jaargang, 1953, pp. 267-286, ve a Cayetano como uno de los problemas.

la Orden Dominicana habían estado tan prendados con la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Tomás, que habían opacado la contribución especial de Santo Tomás. De este modo, a los ojos de Gilson, la doctrina de Aristóteles, realmente presente en la obra de Tomás, operó como un elemento disuasivo para una lectura apropiada de Tomás. Ciertamente, Tomás mismo fue considerado como parte del problema, pues, tal como lo vio Gilson, Tomás adoptó la práctica de presentar sus propias innovaciones filosóficas como ya presentes en pensadores anteriores, particularmente en Aristóteles.⁷

Lo que estoy proponiendo aquí depende mucho de una concepción de la historia de la filosofía entendida como un proceso de crecimiento a partir de semillas, o como un discernimiento de la misma verdad vislumbrada primero débilmente y luego con más claridad. El mismo Gilson escribió en una de sus últimas publicaciones que él estaba convencido de que la filosofía, a diferencia de la ciencia, *no es revolucionaria*.⁸ Mi propuesta depende también de otra de las visiones de Gilson según la cual hay que ser filósofo para comprender la historia de la filosofía.⁹ Donde Gilson vio a Tomás atribuyéndole a otros sus propias innovaciones, yo deseo argumentar que hay que confiar en Tomás cuando sondea las profundidades del pensamiento de filósofos

⁷ Cf. por ejemplo, Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960 : Arthème Fayard, p. 230: “Le théologien Thomas d'Aquin est souvent la source de ces sources, c'est lui, et non pas le philosophe, qui fait servir paroles et notions philosophiques à l'intellection de la foi. [A menudo, es el teólogo Tomás de Aquino la fuente de las fuentes; es él, y no el filósofo, quien se vale de palabras y nociones filosóficas para el entendimiento de la fe]”.

⁸ Gilson, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*; trad. A. Claveria, Pamplona, EUNSA 1980, p. 21: “En el Cahier de Notes de Claude Bernard se lee: “la ciencia es revolucionaria”. Yo estoy profundamente convencido de que la filosofía no lo es. [On lit dans le *Cahier de Notes* de Claude Bernard: “La science est révolutionnaire.” Je suis profondément convaincu que la philosophie ne l'est pas.]”

⁹ Gilson, “Thomas Aquinas and Our Colleagues”, *The Gilson Reader*, pp. 278-295. Una conferencia en la Aquinas Foundation, Princeton University, March 7, 1953, p. 287. Hablando de sí mismo cuando era un joven, dice: “Muchos años más tarde, comenzó a darse cuenta de que la historia de la filosofía requiere de manera idéntica la misma madurez intelectual que la filosofía misma, porque salvo que seas un poco filósofo, podrás reportar bien lo que los filósofos han dicho, pero no podrás entenderlo”. Cf. también Gilson, “Doctrinal History and its Interpretation”, *Speculum* 24 (1949), pp. 483-492. En la p.83, después de señalar ciertos problemas bastante ordinarios de interpretación, dice: “Estas dificultades son importantes, pero son bien conocidas. Es más probable que olvidemos otra dificultad que está atada a la misma naturaleza de los hechos estudiados por la historia doctrinal, a saber, que es una historia de hechos no históricos... Esto es lo que queremos significar al decir que la *historia* de la filosofía es una historia de la *filosofía*: una pseudo-tautología cuya primera consecuencia es que nadie puede escribir una línea de historia de la filosofía sin manejar el tema como filósofo. Ésta es la principal razón de por qué la historia doctrinal está llena de controversias filosóficas sobre hechos históricos, que tomamos equivocadamente por controversias históricas”.

anteriores: santo Tomás es, como el gran filósofo que es, un gran historiador de la filosofía. Y, para citar de nuevo a Gilson: “Los grandes filósofos son muy escasos”.¹⁰

2. Primera parte: Las Cinco Vías

Para presentar a Tomás como un ejemplo de la importancia del legado he-lenístico, ¿qué mejor lugar donde ir a buscar que su *ST*, y, por cierto, en su mismo comienzo? La discusión de la naturaleza de la *sacra doctrina* está cargada de concepciones derivadas del análisis de las ciencias humanas por parte de Aristóteles. Sin embargo, lo que yo tengo en mente es la segunda cuestión, sobre la existencia de un Dios. Todavía aquí, no quiero hablar de los primeros dos artículos, aunque el a. 1, que deja de lado el enfoque propuesto por Anselmo (y mantenido por Buenaventura),¹¹ y el a. 2 -muy dependiente de los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, para el bosquejo del método que se va a usar en el a. 3- ambos exhiben a Tomás como un entusiasta estudiante de Aristóteles.¹² Yo apunto más bien al a. 3, sobre las Cinco Vías para probar la existencia de un Dios. Como afirma Tomás en la *Summa contra gentiles*:

“Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, la demostración de que Dios es o tiene el ser. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divina es inútil”.¹³

¹⁰ Gilson, *History of Philosophy and Philosophical Education*, Milwaukee, 1948: Marquette University Press, p. 21.

¹¹ Cf. mi artículo, “St. Thomas, St. Bonaventure, and the Need to Prove the Existence of God” en *Philosophie et culture (Actes du XVIIe Congrès mondial de philosophie)*, Montréal, 1988: ed. Montmorency, vol. III, 841-844.

¹² *ST* 1.2.1, con su distinción entre lo que es conocible en sí mismo, pero no para la mente humana y lo que es conocible en sí mismo y para la mente humana, implica como trasfondo a Aristóteles, *Metafísica* 2.1 (993b8-11), quien compara nuestros intelectos con los ojos de los murciélagos. Soy consciente de que B. Dumoulin piensa que ésta es una característica no aristotélica de este tratado; él parece pronto a atribuirle a Aristóteles una visión de la mente humana como la que se encuentra en el *Fedón* de Platón. Cf. Bertrand Dumoulin, *Analyse génétique de la MÉTAPHYSIQUE d'Aristote*, Montréal y Paris, 1986: Bellarmin y Les Belles Lettres, p. 76. Una práctica constante de Aristóteles es comenzar desde lo que es más conocible para nosotros en contraste con lo que es más conocible por naturaleza: cf. *Metafísica* 7.3 (1029b3-12). Cf. también *De partibus animalium* 1.5 (644b32-34), a menudo citado por Tomás: por ejemplo, SCG 1.5, acerca de lo poco que podemos conocer respecto de las cosas superiores el cual, no obstante, sobrepasa (en valor) el conocimiento más pleno que podamos poseer de las cosas inferiores. Además, en la misma línea, Aristóteles, *Acerca del cielo* 2.12 (291b24-28); Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*; trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002, 2.17. En adelante: *In de Caelo*.

¹³ SCG 1.9: “Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur”.

Y algo semejante tenemos en la *Summa theologiae*:

“Hemos demostrado que el hombre, con sus propias fuerzas, no puede alcanzar el conocimiento de Dios si no es mediante las criaturas. Mas las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto al de su causa. Luego la razón natural no puede conocer de Dios más que aquello que necesariamente le compete en cuanto es *principio de todos los seres*; y éste es el fundamento en que nos hemos apoyado en el tratado de Dios”.¹⁴

Tomás, comentando a Pedro Lombardo, y sobre un trasfondo agustiniano, proporcionó rápidos bosquejos de la aproximación humana a Dios.¹⁵ En la SCG tenemos un prolongado estudio basado principalmente en materiales tomados de la *Física* de Aristóteles, aunque también se mencionan otras pocas líneas de pensamiento.¹⁶ Tal como veremos más adelante,¹⁷ en la ST 1.2.3 hay un plan en la presentación de las Cinco Vías. Lo traigo aquí porque dicho plan está muy profundamente basado en Aristóteles. Yo pienso que la idea básica es presentar un artículo *seminal* para toda la ST, *que después de todo es un resumen de la doctrina cristiana*.¹⁸ Trataré aquí de modo sumario un tema que desarrollaré con mayor detalle en el capítulo III.

La ST I presenta la naturaleza divina, y luego presenta la causalidad divina, comenzando con la producción de cosas, pero viendo que esa causalidad llega a su conclusión en la conducción de esas cosas hacia su meta: el gobierno divino de la realidad. De acuerdo con esto, yo presento las primeras cuatro Vías, culminando las tres primeras en la Cuarta, como un sistema relacionado con la santificación del nombre divino, y la Quinta, como referida a Dios en cuanto remunerador, la conducción a una meta. Aquí voy a limitar mis observaciones a las primeras cuatro, si bien la Quinta tiene también un obvio trasfondo aristotélico: Tomás, en su *Comentario a la Política de Aristóteles*, observa que la presentación que hace Aristóteles de la

¹⁴ ST 1.32.1: “Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei”.

¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Scriptum*, 1.3. *divisio primae partis textus*; en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>. En adelante: *Scriptum*. Cf. el Cap. III de este libro.

¹⁶ SCG 1.13; Cf. el Cap. III, pp. 63-64.

¹⁷ Cap. III.

¹⁸ Es seminal para la ST entera, cuyo tema es Dios (Cf. ST 1.1.7). Sin embargo, es suficiente para nuestros propósitos verlo como el principio de la *Prima pars*.

naturaleza como una causa que actúa por un fin es importante para la investigación concerniente a la providencia.¹⁹

Las Vías se explican en el a. 2 como moviéndose desde un efecto evidentemente existente hacia su causa propia. De este modo, cada Vía debe distinguirse en términos del efecto particular que exhibe, *en cuanto es un efecto*. Los primeros tres adoptan como punto de partida los modos de acto presentados por Aristóteles en la *Metafísica* 9. La Primera Vía se centra en el cambio. Aristóteles, al hablar de los tres modos de acto, situó el cambio en el último lugar: el acto *imperfecto*. La Segunda Vía tiene su arranque en el *orden causal eficiente*, y la causa eficiente, como tal, exhibe lo que Aristóteles llama acto “segundo”,²⁰ siendo la eficiencia una operación o acción hacia algo distinto.²¹ La Tercera Vía, comenzando con la sustancia generable y corruptible, comienza con el acto primero, la actualidad sustancial.

Aristóteles, como ha dicho Tomás, es un hombre de pocas palabras, “*breviloquus*,”²² y yo estoy leyéndolo aquí en la *Metafísica* 9 como lo leyó Tomás y lo presentó en *Comentario a la Metafísica*,²³ 9.5 (1828-29 y 1831). Donde Aristóteles había presentado el acto de manera general, distinguiendo luego entre sustancia o forma y “movimiento” como modos del acto, y hablando finalmente de lo infinito, Tomás ha explicado que es “movimiento” cuando se significa con él, el acto de la potencia motora, y así se significa la *operación*; y que en el análisis de lo infinito se incluye “*movimiento* y tiempo y otros elementos que no tiene un ser perfecto”. De este modo, se ve que la causalidad eficiente es un ejemplo de acto segundo, una operación ordenada a otros. “Movimiento” en el sentido de *cambio*, por otra parte, es un acto *imperfecto*.

Los intérpretes a menudo se preguntan acerca de la diferencia entre las primeras dos Vías de Tomás.²⁴ Sin embargo, si se ve que la diferencia debe estar en el efecto en cuanto efecto, el cual constituye el punto de partida, entonces la Primera Vía está

¹⁹ Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*; trad. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001 2.12 (171). En adelante: CP: “Y esto es válido para la cuestión de la providencia. En efecto, aquellas cosas que no conocen el fin, no tienden a él sino en cuanto son dirigidas por alguien que lo conoce, como la flecha por el arquero. De ahí que si la naturaleza obra por un fin, es necesario que lo haga ordenada por algún ser inteligente, y esta es la obra de la providencia”.

²⁰ Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*; trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, 2.1 (412a10-11 y 22-23). En adelante: *De anima*.

²¹ Cf. ST 2-2.183.3.ad 2: “Efficientia... importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX *Metaph.*” [la eficiencia... implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como observa el Filósofo].

²² Cf. *In De caelo*, 2.17 (457).

²³ En adelante: CM. Los pasajes de esta obra de Sto. Tomás, a menos que se indique otra fuente, se han tomado de *Sententia libri Metaphysicae* (En *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>).

²⁴ Cf., por ejemplo, el Cap. III de este libro.

claramente centrada en el cambio -el acto imperfecto- y la mayor parte de su presentación es precisamente una demostración de que esa actualidad es intrínsecamente dependiente de otra cosa, es decir, un efecto. Muy diferente es la Segunda Vía, que presenta un orden causal eficiente. Obviamente, es en tanto que a una causa eficiente se la muestra como *secundaria* -es decir, como miembro de un orden de tales causas- que revela un modo de actualidad la cual, aún siendo verdaderamente “acto segundo” -una operación- tiene el estatus de algo dependiente -un efecto-. Igualmente, la Tercera Vía, tan cuidadosamente elegida por Tomás en cuanto a su ubicación en la presentación, encuentra su punto de partida en aquello que exhibe el modo de ser que Tomás llama “posible con respecto al ser y al no ser”, un modo que se discierne en los acaecimientos de la generación y la corrupción. Claramente estamos tratando con la sustancia como tal, el primer nivel de actualidad. La generación y la corrupción nos permiten calibrar el ser de la sustancia, su densidad ontológica. El argumento lo revela como intrínsecamente dependiente.

Estos tres modos de acto, considerados en cuanto tales, se revelan como dependientes de un acto superior, y, de este modo, como potenciales con respecto a esos actos superiores. Como hace notar Tomás en CM 9 -cuando explica la opinión de Aristóteles de que la prioridad del acto sobre la potencia se ve “más propiamente” en el contraste entre los cuerpos terrestres y los celestes- tal dependencia jerárquica es “más claramente” una dependencia de lo potencial con respecto a lo actual.²⁵

La Cuarta Vía continúa con la referencia implícita a la *Metafísica* 9 a este respecto, a saber, el que considera el orden jerárquico en cuanto a la *bondad*, la *verdad* y la *nobleza*. “Nobleza”²⁶ es equivalente a “perfección”,²⁷ y vemos que Aristóteles presenta al acto como más *perfecto* que la potencia, *mejor* que la potencia, más inteligible y *verdadero* que la potencia. Éstas podrían ser denominadas las “propiedades” del ser como acto.²⁸

²⁵ CM 9.11 (1867), con relación a *Metaf.* 9.8 (1050b6-8).

²⁶ Cf. SCG 1.70 (la traducción del original es mía): “Todo lo que es, sea sustancia o accidente, *está en acto*, y es semejanza del acto *primero*, y en virtud de esta [situación] tiene *nobleza*. Lo que *es en potencia* participa en la nobleza por su *relación al acto*; en este sentido se dice que *es*. Queda, por lo tanto, probado que todo ser, considerado en sí mismo, es *noble* y si se le llama vil [latín: *vile*], es con relación a un ser [cosa] más noble”. NT: traducir *vile* como “bajo” o “inferior” en lugar de “vil”, expresaría mejor la idea general de este pasaje.

²⁷ Cf. SCG 1.28 y ST 1.4.1, donde se ve que la traducción de “*nobilitas*” como “perfección” proviene del latín del comentario de Averroes a la *Metafísica* 5.16 (1021b31-32); cf. Tomás, CM 5.18 (1040).

²⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Sobre las sustancias separadas*, en *Opúsculos filosóficos genuinos*; trad. Pbro. A. Tomás y Ballús, Buenos Aires, Poblet, 1947, 3. (En adelante: SS): “[Aristóteles] Pues sostiene que la razón (noción) inteligibles de verdadero y “bueno se atribuye al *acto*: de suerte que es preciso que aquello que es el primer bien y la primera verdad, sea el primer *acto puro*; y mientras que es necesario que aquellas

En la Cuarta Vía, muy calladamente, esos tres aspectos son reducidos al ser, a través de la línea de la verdad. En consecuencia, tenemos la explícita referencia a *Metafísica* 2. Lo que yo quiero poner de relieve es hasta qué punto estamos regresando a la simple comprensión de la proporción del ser en potencia con relación al ser en acto, y la prioridad que esto comporta. De este modo, una simple oración al comienzo de la Cuarta Vía –“en las cosas encontramos algo más y algo menos bueno, verdadero, o noble, y así con relación a otras cosas de ese orden...” – nos invita a una sucesión de panoramas, que finalmente resultan ser, a través de lentes ligeramente diferentes, la visión del ser como dividido por acto y potencia. Como dice Tomás en *De substantiis separatis*:

“...es evidente que dividiéndose el ser [*ens*] en potencia y acto, y siendo el acto más perfecto que la potencia, también tendrá el acto MAYOR razón de ser [*MAGIS habet de ratione essendi*]: pues no decimos que lo que está en potencia es [*esse*] simplemente, sino que decimos simplemente que es lo que está en acto”.²⁹

La noción “más y menos del ser” de la Cuarta Vía se aplica aquí directamente a la distinción acto/potencia.

Es decir, esta Vía es también una visualización de una jerarquía en términos del ser en acto y del ser en potencia. Yo diría que toda la jerarquización que vemos en las primeras tres vías encuentra su expresión más metafísica en la Cuarta, donde lo que se presenta no es tanto una jerarquía *causal* como *la estructura de derivación* (lo más y lo menos): lo que se ve es la necesidad de ascender a lo máximo. Esto introduce en dicha visualización la doctrina de la creación.

3. Segunda Parte: La creación³⁰

¿Puede verse a Aristóteles como una fuente de Tomás de Aquino respecto a la doctrina de la creación? Esto no es tan distinto, como podría parecer, del tema ya discutido. La Cuarta Vía, ella misma una consideración de la proporción ontológica

cosas que se apartan del primer acto puro tengan alguna mezcla de potencia”. [“Ponit enim (Aristoteles) quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere”.] Los editores de la Leonina, acertadamente relacionan esto con Aristóteles, *Metaf.* 9.9-10.

²⁹ Cf. SS 5, Ed. Leonina: “Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi: non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu”.

³⁰ Cf. el Cap. VI de este libro.

potencia/acto, se presenta literalmente como basada en *Metafísica* 2.1.³¹ Además, el significado de la palabra “dios” usada como término medio en la Cuarta Vía es: “un ser máximo que es la causa de la bondad y de toda perfección para todos los seres!”³² Esta fundamentación es ulteriormente elaborada a través de una serie de análisis en la *ST* 1, es decir, qq. 3, 4, 7, y 11, llegando a una concepción de Dios como el acto subsistente de ser,³³ universalmente perfecto³⁴ e infinito en perfección,³⁵ de modo que solamente puede haber un único ser tal.³⁶ Es así que 1.44.1, la piedra angular para la presentación de la creación, es, podría decirse, “la Cuarta Vía, tomada ahora de arriba hacia abajo”, o, al menos, el fruto de una única línea de pensamiento de esta serie de cuestiones.

Una característica sorprendente en la carrera de santo Tomás es su abrupta diferenciación de Alberto Magno, su profesor, desde el momento mismo en que comenzó a enseñar. Tomás, en las *Sentencias*, habla de “creación” como designando toda suerte de emanación que muy bien puede tener una duración infinita mirando hacia el pasado.³⁷ Sobre el tema de la existencia de una doctrina de la creación en Aristóteles, Tomás, ya en sus *Sentencias*, es muy claro. De acuerdo con Aristóteles, cualquier cosa distinta del primer principio fluye del primer principio, en cuanto a la totalidad de su sustancia, la materia tanto como la forma. Aristóteles estaba equivocado, dice allí Tomás, acerca de que el universo no tuvo un origen temporal, pero no sobre el modo de producción que abarca la sustancia total del producto.³⁸

³¹ Puede ser útil advertir que en el argumento de la SCG 1.13, más afín a la Cuarta Vía, la remisión es a *Metaf.* 2.1 para la relación de la verdad con el ser, pero a *Metaf.* 4.4 (1008b31-1009a5) para el argumento de que realmente existe una verdad suprema.

³² Podríamos recordar que las “conclusiones” de Tomás en las presentaciones de las Cinco Vías no son realmente conclusiones; son más bien los significados de la palabra “dios” utilizados para constituir el término medio (cf. *ST* 1.2.2.ad 2, donde se explica la metodología aristotélica). La verdadera conclusión, “por lo tanto, existe un Dios”, no figura literalmente en ninguna de las Vías.

³³ *ST* 1.3.2-4.

³⁴ *ST* 1.4.2.

³⁵ *ST* 1.7.1.

³⁶ *ST* 1.11.3.

³⁷ En *Scriptum* 2.1.1.2, Tomás dice: “Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam”. Y de este modo, centrándose en la “creación”, es decir, dejando de lado la cuestión de un comienzo temporal, dice: “sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt”.

³⁸ *Scriptum* 2.1, expositio textus: “Aristoteles non erravit in ponendo plura principia: quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependere; et ita relinquitur unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi”. Y: “Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum [Aristotelem], primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in 12 *Metaph.*: ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo

Que ésta no era la visión de Alberto lo vemos en su *Comentario a los nombres divinos del Seudo-Dionisio*, una obra que poseemos en un manuscrito de Tomás, entonces estudiante.³⁹ Los filósofos, es decir, Platón y Avicena, habrían sostenido una doctrina de la creación de la forma, pero no de la materia, Aristóteles no tendría ninguna doctrina de la creación.⁴⁰ Además, y más importante aún, si se expande la doctrina de la creación para cubrir tanto la forma como la materia, entonces el producto *debe* tener un comienzo temporal.⁴¹

sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis; et duo quae sunt partes rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuntur”.

³⁹ Éste, por supuesto, es el Alberto poco anterior a que emprendiera sus comentarios aristotélicos; los comenzó recién en 1249-1250: Cf. James Weisheipl, O.P., “The Life and Works of St. Albert the Great”, en Weisheipl, J. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto, 1980: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 13-51, en p. 30. Sin embargo, no parece haber cambiado significativamente: cf. Albert the Great, *Summa theologiae* 2.1.3 (ed. Borgnet, Paris, 1895: apud Vivès, t. 32, p. 21A-B): “Philosophi ductu rationis non adjutae per aliquid intus vel extra non potuerunt cognoscere principium creationis vel etiam creationem, secundum quod proprie dicta est creatio production alicujus ex nihilo... omnes ... dixerunt ... materiam factam non esse”. [“Los filósofos, guiados por la razón sin ayuda de algo interior o exterior no fueron capaces de conocer el principio (es decir, la fuente) de la creación ni la creación misma, en cuanto que creación, hablando propiamente, es la producción de algo desde la nada... Todos...dijeron...que la materia no fue hecha”.] Con respecto a la fecha de la *Summa theologiae* de Alberto, en cuanto a su segunda parte, “no fue terminada antes de 1274”; cf. D. Siedler and Paul Simon (Prolegomena), Albert, *Summa theologiae*, ed. Cologne, t. 34/1, p. XVII, líneas 34-39. cf. también mi artículo: “St. Albert, Creation, and the Philosophers,” *Laval théologique et philosophique* 40 (1984), pp. 295-307.

⁴⁰ Cf. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Paul Simon, en *Opera omnia*, t. 37/1, Münster, 1973: Aschendorff, (ca 1248): “puesto que la producción de cosas desde el Primer [Principio] era meramente en cuanto a la forma, como la iluminación desde una primera luz, actuando por la necesidad de su propia forma, no se puede encontrar ninguna manera por la que la materia hubiera procedido de él: por eso fue necesario postular una materia eterna, lo que es contra la fe. Y por lo tanto seguimos la opinión de Aristóteles, que parece más católica”. [“Secundum hoc autem, cum exitus rerum a primo sit tantum formalis, sicut luminis a luce prima, quasi agentis ex necessitate suae formae, non inveniretur modus, quo procederet materia ab ipso; unde oporteret ponere materiam aeternam, quod est contra fidem. Et ideo sequimur opinionem Aristotelis, quae magis videtur catholica”] [p. 73, líneas 35-42] Lo que Alberto aprueba en Aristóteles es la doctrina según la cual las formas son educidas de la potencia de la materia. Esto hace posible una doctrina que vería a una causa absolutamente primera como causa incluso de la materia. Sin embargo, él no piensa que Aristóteles sostenía una doctrina de la creación. De este modo, a un objeto que señala que en la *Metafísica* la causa primera mueve como un objeto de deseo y argumenta que esto presupone la existencia de algo que desea, y así hay que suponer al menos la materia como eterna, él responde que el hecho de aparecer la materia desde Dios: “no puede ser investigado por medio de teorías naturales; y por eso Aristóteles dijo que la materia es ingenerable e indestructible” [“non potest investigari per rationes naturales; et ideo dixit Aristoteles materiam esse ingentam et incorruptibilem”] [p. 74, líneas 41-43]

⁴¹ *Ibid.* p. 118, líneas 75-83: “Dios es ciertamente el agente perfecto y puede producir el ser en su totalidad, pero las dos cosas siguientes no son mutuamente compatibles: [1] que algo sea traído al ser con respecto a la totalidad de su sustancia, es decir, con respecto tanto a la materia como a la forma, y [2] que esto sea desde la eternidad: porque esa suerte de creación [*talis creatio*] [es decir, la nº 1] necesariamente postula un comienzo de duración, aunque la “creación” de la que habla Avicena, que es solamente de las formas, puede entenderse como que sea desde la eternidad”. [“deus quidem est agens perfectum et potest educere totam rem in esse, sed ista non compatiuntur se, quod aliquid sit

En ST 1.45.1, Tomás explica la palabra “creación” en el sentido de emanación de la totalidad del ser desde la causa universal.⁴² Él señala, sin embargo, al tratar esto, que, de la manera que nosotros los cristianos usamos esta palabra, ella incluye la nota de “novedad”, es decir, un comienzo de duración (aunque observa que Avicenna usó la palabra para una emanación eterna).⁴³ En el mismo contexto él le atribuye a Aristóteles una doctrina de la emanación de todo el ser desde el principio del ser.⁴⁴ Hace lo mismo nuevamente en el *Comentario a la Física de Aristóteles*, defendiendo la doctrina de la creación contra el ataque por parte de Averroes.⁴⁵ Aún más tardíamente en su carrera, en su SS, él usa la palabra “creación” para significar el modo de

eductum in esse secundum totam suam substantiam, scilicet secundum materiam et formam, et sit ab aeterno, quia talis creatio de necessitate ponit principium durationis, quamvis creatio, de qua loquitur Avicenna, quae est tantum formarum, possit intelligi ab aeterno”].

⁴² ST 1.45.1: “emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine “creationis” [“la emanación de la totalidad del ente procedente de la causa universal, que es Dios; y esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de “creación”].

⁴³ Sobre la inclusión de la nota de novedad, cf. 1.45.3.ad 3. Para el significado cristiano y el caso de Avicenna, cf. 1.46.2.ad 2.

⁴⁴ ST 1.44.1. Sobre la absurda falsa lectura de ST 1.44.2 por parte de Gilson, Maritain, Pegis y otros, ver Mark F. Johnson, “Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?” en *The New Scholasticism* 63 (1989), pp. 129-155; concerniente a ST 1.44.2, ver pp. 143-146: El error crucial de Gilson está en su *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2nd ed., Paris, 1944: Vrin, p. 70, nota al pie de página; en *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes, New York, 1940: Scribner, pp. 439-440, en cuanto a la referencia al pronombre “utrique” en ST 1.44.2 (él lo hace referirse a Platón y Aristóteles, más bien que a las dos primeras clasificaciones de filósofos). Gilson también menciona que Maritain había leído el texto de esa manera.

⁴⁵ Es notable que Maritain y Gilson leyeron la ST 1.44.2 del modo en que lo hicieron, cuando el texto está tan claramente presentado en Thomas Pègues, O.P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. 3, Toulouse, 1908: Privat, pp. 14-15. Pègues incluso advierte a los lectores (p. 14) a fin de que la mención de Platón y Aristóteles en conexión con las causas del segundo nivel de causalidad no los lleve erróneamente a pensar que Tomás los colocaba meramente a ese nivel. Él, también correctamente, presenta a Platón y especialmente a Aristóteles como aquellos a quienes Tomás los colocaría en el tercer nivel. Por otra parte, A.-D. Sertillanges, O.P., escribiendo hacia el fin de su carrera, y presumiblemente bajo la influencia de Gilson, interpreta a la ST 1.44.2 en el sentido de que excluye a Platón y Aristóteles de entre aquellos que consideraron el ser en cuanto ser: ver *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945: Aubier, p. 6, y *Le Christianisme et les philosophies*, Paris (sin fecha): Aubier, t. I, pp. 261-262. Así también, las notas al pie de página en la edición Piana de la ST (Ottawa, 1941: Collège Dominicain), ad loc. (281a13), dicen que el texto “parece” excluir a Platón y Aristóteles de aquellos que llegaron a considerar a los seres en cuanto seres; se nos remite al *Esprit* de Gilson y a *St. Thomas and the Greeks* de Pegis, Milwaukee, 1939: Marquette U.P., pp. 101-104.

⁴⁵ Cf. Tomás de Aquino, Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*; trad. Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2001, 8.2 (753). [En adelante: CF]: “Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse”. [“Los primeros de ellos analizaron sólo las causas de los cambios accidentales, afirmando que todo hacerse es alterarse; los siguientes llegaron al conocimiento del cambio sustancial y los últimos, como Platón y Aristóteles, arribaron al conocimiento del principio de todo ser”].

producción que no implica ningún movimiento o cambio, y atribuye este modo de producción a Aristóteles.⁴⁶

Tal como lo he desarrollado extensamente en otra parte, tanto Etienne Gilson como Anton Pegis argumentaron con bastantes detalles para negar que Tomás realmente le hubiera atribuido a Aristóteles una doctrina de la creación. Para eso, leyeron erróneamente un texto central (*ST* 1.44.2) y dependieron de un defectuoso texto impreso de otro lugar.⁴⁷ Gilson además llegó tan lejos como para atribuir a Tomás un significado de “ser”, utilizado al hablar de Aristóteles en el sentido de que conocía la causa de todo el “ser”, y otro distinto cuando hablaba por sí mismo.⁴⁸

Concediendo que Tomás realmente le haya atribuido a Aristóteles (y también a Platón) una doctrina de la creación,⁴⁹ es decir, de la totalidad del ser que emana desde el primer principio, ¿estuvo acertado al obrar así, y es apropiado presentar esta característica de su doctrina como un ejemplo de influencia griega? La pregunta, por supuesto, es ésta: ¿Quién ha visto mejor el significado de la metafísica de Aristóteles? ¿Qué es lo que verdaderamente han dicho los griegos y qué influencia pudieron posiblemente tener? Si lo consideramos a Aristóteles tal como está presentado en el libro de Gilson, *God and Philosophy*, publicado en 1941 -el libro donde Gilson nos dice que al escribirlo, por primera vez, fue consciente de la importancia

⁴⁶ Tomás en *SS* 8 dice: “este modo [de producción] que se efectúa sin movimiento se llama creación [*qui creatio nominatur*], la cual se refiere a Dios sólo como a su autor”. El término “creación [*creare*]” es introducido de nuevo explícita y muy deliberadamente en la línea 125. Este modo de producción sin movimiento fue presentado en *SS* 7, como la doctrina de Platón y Aristóteles. En *L'Esprit*, ed. cit. p. 69, n.1. Gilson dijo que Tomás nunca atribuyó la noción de creación a Aristóteles, y que si Tomás no había usado ni una sola vez esta expresión (es decir, “creación”) para caracterizar la doctrina de Aristóteles sobre el origen del mundo, la razón es que el primer principio de todas las cosas, de la manera en la que Platón y Aristóteles lo concibieron, explicaba plenamente por qué el universo es lo que es, pero no por qué existe. Esto tenemos que rechazarlo.

⁴⁷ Me estoy refiriendo aquí a una nota de Gilson en *Le thomisme*, 6th ed., Paris, 1965: Vrin, p. 155, n. 6; 5th ed., p.190, n.1; en la traducción inglesa (que es de la 5ª ed.), *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (tr. L.K. Shook, C.S.B.), New York, 1956: Random House, p. 461, n. 6. Gilson utiliza un pasaje en *De articulis fidei*, como él lo tenía en la edición impresa, que decía que Aristóteles “sostenía que el mundo no estaba hecho por Dios [*posuit mundum a Deo factum non esse*]” (la lectura correcta es “fue hecho por Dios [*... factum esse*]”). Ver *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* I, 112-119 (en ed. Leonina, t. 42, Roma, 1979). ¿Podemos decir, entonces, que Gilson es meramente una víctima de un accidente histórico? Fuera de que, en un punto tan importante para él, podría haber consultado los manuscritos, está también el orden de presentación de errores en la lista de Tomás, que estaba visible para todos aun en las ediciones defectuosas. Un lector del texto tan meticuloso como Gilson debería, a mi juicio, haber sospechado que el “non” era un error.

⁴⁸ Cf. mi artículo: “Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians,” cit.

⁴⁹ Cf. Mark F. Johnson, “Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?” en *The New Scholasticism* 63 (1989), pp.129-155; también su artículo: “Aquinas’s Changing Evaluation of Plato on Creation”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1992), pp.81-88.

que debe atribuirse a la doctrina de Tomás del acto de ser-⁵⁰ no nos sorprenderemos de que Aristóteles no sea visto como una fuente de la doctrina de la creación.⁵¹ Allí Gilson nos dice:

“El mundo de Aristóteles aparece aquí como algo que siempre fue y que perdurará indefinidamente. Es un mundo eternamente necesario y necesariamente eterno. Para nosotros, *el problema consiste no en saber CÓMO HA LLEGADO A SER*, sino en comprender lo que sucede en él y, por tanto, lo que es. En la cúspide del universo aristotélico no hay Idea alguna, sino un Acto de pensamiento que es subsistente y eterno. Llamémosle Pensamiento: Pensamiento divino que se piensa a sí mismo.

Bajo él quedan las esferas celestiales concéntricas, cada una de las cuales es movida eternamente por una inteligencia distinta, que es a su vez un dios distinto. El movimiento eterno de estas esferas causa la generación y la corrupción, es decir, la vida y la muerte de todas las cosas terrenas. Es obvio que en tal doctrina la interpretación teológica del mundo se identifica con su explicación filosófica y científica. Y sólo resta preguntarse: ¿Nos queda todavía religión?

El Acto puro del Pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros. El *dios supremo de Aristóteles no ha HECHO este mundo nuestro*; ni aun siquiera le conoce como distinto de sí, ni puede, por tanto ocuparse de los seres o cosas que haya en él”.⁵²

⁵⁰ Cf. el ya mencionado “Compagnons de route,” (291-292). Dice él (hablando de sí mismo en tercera persona): “obsesionado desde el principio por el misterio de la existencia, él [Gilson] pudo por vez primera allegarse a Tomás de Aquino, como en virtud de una oscura afinidad electiva, haberlo leído, enseñado y presentado de muchas maneras en el curso de tantos años, haber hablado siguiéndolo hasta en las palabras que él decía, sin haber entendido hasta relativamente tarde [*tardivement*], al escribir *God and Philosophy*, que la respuesta coincidía aquí con la pregunta misma. No se explica al *esse*, él es lo que explica todo el resto, incluyendo la duración y la misma evolución creativa”.

⁵¹ El libro, *God and Philosophy*, New Haven, 1941: Yale University Press, fue terminado por Gilson en Toronto alrededor de febrero de 1940, y presentado como conferencias en Indiana University en marzo, antes de su regreso a Francia en abril (donde él pasó la guerra); cf. L. K. Shook, *Etienne Gilson*, Toronto, 1984: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 240-242. Nosotros utilizaremos la traducción al español: Gilson, E., *Dios y la filosofía*; trad. D. Náñez, Buenos Aires, Emecé, 1945.

⁵² Gilson, E., *Dios y la filosofía*, cit., pp.54-55. Las cursivas y mayúsculas son mías. A continuación él, haciendo todavía la presentación del pensamiento de Aristóteles, declara francamente que: “Los hombres realmente sabios no juegan a ser dioses, sino que ansían preferentemente lograr la sabiduría práctica de la vida moral y la política. Dios está en su cielo; a los hombres les corresponde ocuparse de este mundo”. (p. 55). Es imposible reconocer en esto al hombre sabio que es Aristóteles: cf. EN 10.7-8, especialmente 1179a20-33. Una de las extrañas características del primer capítulo de Gilson, sobre “Dios y la filosofía griega”, es que traza una distinción tajante entre persona y cosa y ve a los dioses como principios religiosos que son personas, mientras que los principios filosóficos son cosas. De este modo, en la p.58, nos dice: “Pero lo que [los hombres] nunca podrán hacer es adorar a las cosas. Yo hubiera pensado que, no bien uno llega al *Nous* de Anaxágoras, donde el primer principio es intelectual, encuentra lo que debería llamarse un “ser personal”. Su vida personal puede ser una puerta cerrada para nosotros, pero eso no significa que sea meramente una cosa”.

Ahora bien, en el pasaje anterior se dijeron muchas cosas, pero, por el momento, voy a concentrarme solamente en la opinión de que la eternidad y la necesidad del ser del mundo eliminan la posibilidad de que el mundo haya sido “hecho”, de que haya “llegado a ser”.

Para santo Tomás la eternidad y la necesidad del ser no excluyen que el mundo sea, en cuanto a la totalidad de su sustancia, una emanación del primer principio. Por cierto, el ser necesario *causado*, como doctrina de Aristóteles, es *enfaticado* por Tomás en contra de los adversarios que negaban que el primer principio hubiera causado todas las cosas. Vemos esto en *ST* 1.44.1.*ad* 2, donde Tomás nos remite a la *Física* 8.1 y a la *Metafísica* 5.5. Leemos:

“Por esta razón afirmaron algunos, según refiere Aristóteles, que lo que es necesario no tiene causa. Mas la falsedad de semejante razonamiento aparece clara en las ciencias demostrativas, en las cuales, principios necesarios son causa de conclusiones también necesarias. Es obvio, por tanto, como dice el mismo Aristóteles, que hay cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. La existencia, por tanto, de una causa eficiente no radica únicamente en que el efecto pueda no existir, sino en que el efecto no existiría si la causa no existiese, pues esta condicional es verdadera, bien sean posibles o imposibles el antecedente y el consiguiente”.⁵³

Esto lo vemos de nuevo en *CF* 8.3. Aristóteles en *Física*. 8.1 (252a33-252b7), está diciendo que no siempre se da el caso, cuando se llega a lo que *siempre es* o *siempre sucede*, de que se haya alcanzado el principio. Algunas cosas son siempre, y, sin embargo, son causadas para ser. Tomás, por su propia cuenta, añade:

“Es muy importante lo que dice aquí [*valde notandum*], porque como se demuestra en el libro II de la *Metafísica*, la disposición de las cosas en el ser [*esse*] y en la verdad es la misma. Luego, así como algunas cosas son siempre verdaderas y sin embargo tiene causa de su verdad, así Aristóteles CONSIDERA [*Aristoteles INTELEXIT*] que algunos entes —por ejemplo los cuerpos celestes y las **sustancias separadas**— que existen siempre [*aliqua semper entia*], tienen causa de su ser [*causam sui esse*].

⁵³ *ST* 1.44.1.*ad* 2: “Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII *Physic...* Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in V *Metaphys.* [1015b9], quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim condicionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia”.

Por lo cual es claro que aunque Aristóteles afirmara que el mundo es eterno, sin embargo no sostuvo que Dios no es la causa del ser [*causa essendi*] mismo del mundo, sino sólo causa de su movimiento, como algunos dijeron”.⁵⁴

Yo insistiría, en general, en que un historiador que no haya valorado este punto concerniente al ser necesario causado, no puede tener un juicio sólido sobre la cuestión de Aristóteles y la creación tal como la abordó santo Tomás.⁵⁵

Debo añadir que Gilson hablaba con energía del “llegar a ser” del mundo y negaba que el Dios de Aristóteles “hubiera hecho” el mundo. Obviamente la *imagería* de una “entrada” en el ser pertenece marcadamente al comienzo temporal de la creación. Tal lenguaje es mucho menos apropiado para la causación del ser de aquello que siempre es.⁵⁶ Con respecto a “hacer” y “hubiera hecho”, Tomás nos advierte regularmente sobre la inadecuación de este lenguaje para tratar del modo de producción que, como la creación, no involucra ningún cambio. En CP 8.2 él dice que el uso de “hacer” con respecto a la creación es “equivoco,” puesto que “hacer” ordinariamente sugiere el modo de producción que transforma la materia.⁵⁷ Nuevamente, cualquier historiador que no ha comprendido que la creación no es un cambio, no aceptaría que Tomás atribuya la doctrina de la creación a Aristóteles.

Gilson en la cita anterior también presenta una interpretación del conocimiento por parte de Aristóteles que se puede atribuir a Dios. Por supuesto, él no fue el único entre los historiadores del siglo veinte en asumir esta línea de pensamiento.

⁵⁴ CF 8.3 (766): “Est autem valde notandum quod hic dicitur; quia ut in *Metaphys.* 2 habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt”.

⁵⁵ Es un hecho que Gilson llegó a apreciar cada vez más la doctrina del ser creado necesario y la doctrina de la posibilidad por parte Dios de crear un universo con ningún comienzo de duración. Cf. mi artículo: “St. Thomas and Creation: Does God Create ‘Reality’?” en *Science et Esprit* 51 (1999), pp. 5-25.

⁵⁶ Cf. SCG 2.18: “Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam *secundum modum intelligendi tantum*: inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem”. [“Se ve, no obstante, que la creación es una cierta mutación, aunque solamente según el modo de entenderla; a saber, en cuanto que nuestro entendimiento se la representa como si una misma cosa no existiese antes y sí después”.] Esto nos ayuda a captar que aun donde uno afirma el comienzo temporal de la realidad creada, su comenzar a ser no es realmente un cambio.

⁵⁷ CF 8.2 (974 [4] y nuevamente en 975 [5]). Que creación, como un modo de producción, no es un cambio, se ve en este análisis y también en muchas presentaciones de la creación por parte de Tomás, por ejemplo, ST 1.45.2.ad 2 y a. 3.

Además, Gilson era muy consciente de que la posición que estaba presentando era la de Averroes en el siglo doce.⁵⁸

Santo Tomás, debemos recordar, tenía una visión muy diferente. En efecto, al pasar revista a algunos errores y llegando a este cuadro averroísta, usa estas palabras:

“In maiorem insaniam inde procedentes, aestimant Deum nihil nisi seipsum intellectu cognoscere” [Mas aún, llevando al extremo su demencia, opinan que Dios por su entendimiento, sólo puede conocerse a sí mismo].⁵⁹

Tenemos que prestar atención a SS cc. 12-13. Consideremos lo siguiente:

“Por lo tanto es evidente que las mencionadas palabras del Filósofo detenidamente consideradas, no van dirigidas simplemente a excluir de Dios el conocimiento de las otras cosas: sino que indican que Dios no conoce las otras cosas, como si tuviera que participar de las mismas para entender mediante las mismas, tal como ocurre a cualquier entendimiento cuya sustancia no es su entender. Pues Dios entiende todas las otras cosas entendiéndose a sí mismo, en cuanto su mismo ser es el principio universal y fundamental de todo ser [...*eius esse est universale et fontale principium omnis esse...*], y en cuanto su entender es cierta raíz universal del entender, comprende la plenitud de la inteligencia [*et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi omnem intelligentiam comprehendens*]”.⁶⁰

Y Tomás, a continuación, le atribuye a Aristóteles la visión de que las otras sustancias separadas derivan su *esse* y su *intelligere* a partir de Dios.⁶¹

Tomás lee la *Metafísica*, libro *lambda* a la luz del libro *alpha elatton* y otros textos. Hablaremos de esto más adelante.

⁵⁸ Cf. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955: Random House, p. 223, hablando de la doctrina de Averroes de las inteligencias separadas: “Al conocerse a sí misma, cada una de estas inteligencias separadas, por lo tanto, se conoce a sí misma y a su causa en un único y mismo tiempo, excepto la primera de todas que, no teniendo una causa, se conoce solamente a sí misma. Como su esencia es absolutamente perfecta, el conocimiento que tiene de sí misma forma un pensamiento igualmente perfecto, con nada por encima de ella que pueda conocer y con nada por debajo que deba conocer. No conocer lo que está debajo de él, no es, en Dios, un defecto. Puesto que conoce toda la realidad al conocerse a sí mismo; no conocer, de una manera menos perfecta lo que ya conoce de la manera máximamente perfecta al conocerse a sí mismo, no puede en él ser un fallo”. Cf. también *ibid.*, pp. 644-645, n. 22.

⁵⁹ SS II

⁶⁰ SS 12. En este capítulo tenemos un notable pasaje en el que Tomás presenta su comprensión de Aristóteles, *Metafísica* 12, sobre Dios como un ser cuya sustancia es el acto subsistente de entender.

⁶¹ SS cc.11-13 son un *dossier* completo sobre la verdad según la cual Dios conoce todo y se preocupa providencialmente por todo, y esto de acuerdo con la doctrina de Aristóteles.

Joseph Owens, estudiante de Gilson, publicó primeramente su muy conocida disertación sobre la *Metafísica* de Aristóteles en 1951.⁶² Es en sí mismo, notable que un estudio tal sobre Aristóteles sea elaborado en un instituto de estudios medievales. En su prefacio Gilson habla de la inmensidad de la tarea de determinar lo que era propiamente la filosofía de los antiguos griegos y lo que fue la contribución de los lectores cristianos de esa filosofía.⁶³ Fr. Owens presenta un Aristóteles que no hubiera sabido cómo ajustar una doctrina de la creación dentro de su metafísica. Owens efectivamente elimina toda consideración de lo que llama “problemas existenciales”. Él ve esto como una deficiencia en Aristóteles, una deficiencia que sólo se discierne contemplando a Aristóteles desde un punto de vista histórico posterior, el punto de vista de santo Tomás de Aquino.⁶⁴ Dado que Owens profesa estar mirando a Aristóteles desde este punto de vista posterior al formular su juicio sobre Aristóteles y la creación, es apropiado preguntarse si Owens ha concebido correctamente la propia doctrina de Tomás acerca del ser y la creación. Haber fallado al hacer esto afectará significativamente la validez de su juicio sobre Aristóteles en esta materia. Yo he criticado en otra parte la posición de Owens y aquí solamente voy a hacer notar que eso implica concebir el *esse* de Tomás como una característica *per accidens* de la realidad creada, lo cual es una opinión totalmente inaceptable.⁶⁵

Crucial para la metafísica de la creación enseñada por Tomás es su disociación de las doctrinas del modo de producción y de la duración del producto.⁶⁶ Él distinguía constantemente la cuestión de la dependencia de los seres, en cuanto seres, de una causa productiva, de la cuestión de la duración de los seres que eran causados. A la visión de que la realidad material podría tener una duración ilimitada en el pasado (sin un comienzo temporal) él la consideró como enteramente compatible con una dependencia completa por parte de esa realidad respecto de un ser superior, una causa de los seres en cuanto seres. La filosofía simplemente no tiene ninguna respuesta para

⁶² Esta obra, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, con un Prefacio de Etienne Gilson, [en adelante DBAM] fue la tesis de Fr. Owens, presentada en 1948, para el grado de Doctor of Mediaeval Studies. Cf. E. M. Macierowski, “Joseph Owens, C. Ss. R. (1908-2005),” en *Mediaeval Studies*, vol. 68 (2006), pp. vii-xxv, en p. viii y p. xii. Macierowski describe la obra como “bajo la guía de Etienne Gilson y Anton Pegis.” (vii) La tercera edición revisada se publicó en 1978. Mis referencias son a la publicación de 1963 (4ª reimpresión) de DBAM.

⁶³ Gilson, en su prefacio a DBAM, pp. 7-8.

⁶⁴ Cf. DBAM, p. 466, con n. 41.

⁶⁵ Cf. mis artículos, “Being *per se*, Being *per accidens*, and St. Thomas’ Metaphysics,” y “St. Thomas, Aristotle, and Creation,” en *Dionysius* (annual of the Classics Dept., Dalhousie U., Halifax, N.S.) 15 (1991), pp. 81-90.

⁶⁶ Los dos párrafos siguientes son una adaptación de mi ya mencionado artículo, “St. Thomas, Aristotle, and Creation”.

esta pregunta: ¿la duración en el pasado limitada o ilimitada? En efecto, ella puede *saber* que no tiene ninguna respuesta. Por otra parte, los filósofos pueden tener algo que decir sobre el tema de una dependencia total. Ellos han llegado a conclusiones definidas.⁶⁷

La distinción que hace Tomás entre los dos temas, dependencia y duración, lo invita a preguntarse a sí mismo *cómo una mente que simplemente no visualizara la imagen de un comienzo temporal podría visualizar y presentar la doctrina de una dependencia total*. ¿Cuál sería la estrategia argumentativa a emplear por una mente tal? En este punto podríamos recordar el enfoque de Dios como Creador, utilizado por Tomás en su predicación de Cuaresma en Nápoles en 1273. Él presenta la imagen de la casa en la cual se siente algo de calor en la puerta de entrada, más calor cuando se entra, aún más cuando uno se adelanta a la sala siguiente - con el juicio de que algún *fuego* que irradia todo este calor ha de estar presente en algún lugar allí dentro. Se invita al oyente a considerar la realidad observable como *graduada en cuanto a la nobleza*. De esa manera se verá la condición criatural de la realidad. Es el enfoque de la Cuarta Vía.⁶⁸ Podemos comprender por qué la doctrina de Aristóteles en la *Metafísica* 2.1, a la

⁶⁷ Sobre la imposibilidad de que los filósofos respondan a la pregunta sobre la duración, cf. ST 1.46.1. Sobre la doctrina filosófica de la dependencia total, cf. ST 1.44.1 y 2. -Concerniente a la doctrina de ST 1.46.2, según la cual la *no* eternidad de la realidad creada es un artículo de fe, es decir no demostrable filosóficamente, notemos que, al igual que el a. 1, está basada en la doctrina de que la voluntad de Dios es la causa de la realidad creada. Así, no dice meramente *que* la no eternidad no es demostrable, sino también *por qué* no puede ser demostrable. Tomás aquí claramente baraja la posibilidad real de que una criatura no tenga comienzo, pues de otra manera no podría ser materia de la voluntad divina (que no puede tener influencia en lo que es intrínsecamente imposible: ST 1.25.3).

⁶⁸ Tomás, *In Symbolum Apostolorum expositio*, en *Opuscula Theologica*, vol. 2, ed. R. Spiazzi, O.P., Roma/Turín, 1954; Marietti, pp. 193-217. Tomás ya había presentado la existencia de Dios con un argumento basado en la teleología de la naturaleza. Acerca de la existencia de Dios, ver nº 869; concerniente a la creación, leemos, en nº 878: "Sicut dictum est, primum quod credere debemus, est quod sit unus solus deus; secundum est quod iste deus sit creator et factor caeli et terrae, visibilium et invisibilium. Et ut rationes subtiles dimittantur ad praesens; quodam rudí exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt a deo creata et facta. Constat enim quod si aliquis *intraret domum* aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens *interius sentiret* maiorem calorem, et *sic deinceps, crederet ignem esse interius*, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos *gradus pulchritudinis et nobilitatis* esse dispositas; et quanto magis appropinquant deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem". ["Tal como se ha dicho, lo primero que debemos creer es que existe un solo Dios; lo segundo es que este Dios es creador y hacedor del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible. Y para que las razones sutiles sean dejadas ahora, en cierto modo con un ejemplo simple sea manifestado lo propuesto, a saber, que todas las cosas son creadas y hechas por Dios. Es cosa sabida, en efecto, que si alguno *entrara en alguna casa*, y *en la entrada de la misma casa* sintiera calor, [y] después, caminando *más adentro* sintiera un mayor calor, y *de este modo finalmente creyera que el fuego está en el interior*; aún si al fuego mismo que causa dichos calores [él] no viera; así de este modo conviene

que Tomás se refiere dos veces en la Cuarta Vía, juntamente con la presentación, en *Metafísica* 4.1, de la metafísica como ciencia que busca las causas más altas, las causas de la naturaleza del ser, reclamó tanta atención de parte de Tomás.⁶⁹

Lo que Tomás siempre establece como punto crucial con respecto a los filósofos y su conocimiento de la creación es si ellos han alcanzado la visualización de los seres considerados bajo el aspecto *universal* expresado en la palabra “ser”.⁷⁰ De este modo, aunque Tomás defiende la fórmula que se encuentra en la Glosa Ordinaria sobre el *Génesis* 1.1: “Crear es hacer algo de la nada”, tomada del Venerable Beda,⁷¹ sin embargo su presentación fundamental de la creación como un modo de producción es “la emanación de la totalidad del ser desde la causa universal que es Dios”. Es esta emanación, nos dice él, “la que designamos con la palabra ‘creación’”.⁷² También es crucial para comprender la noción de creación, entender que no se trata de un cambio, una “*mutatio*”.⁷³ Esto es lo que elimina una referencia intrínseca a un comienzo de duración. La realidad precisa significada por “el ser creado” de una criatura es una *relación* con la causa universal del ser. Como leemos en la SCG:

“La creación no es mutacion [*mutatio*], sino la misma *dependencia* [*ipsa dependentia*] del ser creado respecto al principio que la origina. Por tanto, pertenece al género de la *relación*”.⁷⁴

que se consideren las cosas de este mundo. Porque justamente se encuentra que todas las cosas están dispuestas según diversos **grados de belleza y nobleza**, y en la medida en que se aproximan más a Dios, tanto más bellas y mejores se encuentran. Por lo cual los cuerpos celestes son más bellos y nobles que los cuerpos inferiores, y los invisibles más que los visibles. Y por esto ha de ser creído que todas estas cosas provienen de un dios que da el ser y nobleza propia a cada una de las cosas”. N.T: la traducción al español de este pasaje es de Omar Becerra.

⁶⁹ Cf. CM 4.1 (533).

⁷⁰ Se puede ver esto en ST 1.44.2 y los muchos paralelos. Sin embargo, yo podría llamar la atención sobre un paralelo a veces descuidado, que parece ser la primera presentación por parte de Tomás de una historia del pensamiento filosófico en esta materia, a saber, SCG 2.37. Lo que es notable en esa presentación particular es que Tomás, aunque como de costumbre presenta a los pre-socráticos como no habiendo alcanzado una doctrina de la creación, sin embargo da lugar a que alguno de ellos lo haya logrado. Dice él, hablando de la doctrina común de ellos de que “nada se hace de la nada”, que *si algunos de ellos llegaron a una doctrina de la creación*, tropezaron al llamarlo un “hacer” [*factio*], puesto que esa palabra conlleva la idea de cambio, pero el tipo de origen que es la creación no puede ser un cambio [*mutatio*].

⁷¹ Aquí me baso en las notas de la edición de Ottawa en ST 1.45.1.*sed contra*.

⁷² ST 1.45.1: “emanationem totius entis a causa universali, quae est deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine “creationis.” [“la emanación de la totalidad del ente procedente de la causa universal, que es Dios; y esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de “creación”].

⁷³ ST 1.45.2.*ad 2* y 1.45.3.

⁷⁴ SCG 2.18: “Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis”.

Esto es absolutamente esencial si se quiere comprender la opinión de Tomás de que la doctrina de la creación está presente en Platón y en Aristóteles.⁷⁵

Aquí también yo contrastaría a santo Tomás con San Buenaventura, que comentó las *Sentencias de Pedro Lombardo* más o menos al mismo tiempo que Tomás.⁷⁶ Buenaventura pregunta si la creación es un cambio [*mutatio*], y responde que sí. Su respuesta aquí está dada a la luz de su concepción de que la creación, es decir, un hacer de la nada, requiere un comienzo de duración. De este modo, dice:

“Hay una producción en la que el producto se encuentra plenamente establecido ahora y de ninguna manera con anterioridad; y esta es la producción que es desde la nada... [Tal producción] carece del carácter del movimiento [*motus*] pero tiene, sin embargo, el carácter de mutación y producción”.⁷⁷

Hablando de esta “*mutatio*,” él dice que no está hablando de:

“...mutación natural, que tiene como prerrequisito la materia y un ser en potencia, y que es generación: en ese sentido, creación no es una “mutación”, sino que está por encima de esta [suerte de] mutación; por eso, puede ser denominada “mutación sobrenatural”. Y si se pregunta si es una mutación [que culmina] en una forma o un lugar [*ad situm*], yo digo que [culmina] en la sustancia total de la cosa, y, de esa manera, en la forma; así, puede ser incluida bajo la expresión “cambio que culmina en una forma”.⁷⁸

Previamente él pregunta si el mundo ha sido hecho desde la eternidad o desde un cierto tiempo; y comienza su réplica formal de la manera siguiente:

⁷⁵ Cf. mi artículo: “What does Createdness Look Like?” en Michael Treschow, Willemien Otten, and Walter Hannam (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd D. Robert D. Crouse*, Leiden and Boston, 2007: Brill, pp. 335-361.

⁷⁶ Tomás empezó a comentar las *Sentencias* en 1252 (cf. Weisheipl, Friar Thomas, p. 66), un año después de San Buenaventura: cf. John F. Quinn, C.S.B., “Chronology of St. Bonaventure (1217-1257)”, *Franciscan Studies* 32 (1972), pp. 168-186, quien da 1251-1253 como fecha para sus comentarios sobre las *Sentencias*.

⁷⁷ Cf. San Buenaventura, *Sent.* 2.1.1.3.1, en S. Bonaventurae, *Opera theologica selecta*, cura Pp. Collegii s. Bonaventurae, editio minor, tomus II, Quaracchi-Firenze, 1938: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, pp. 23-25: “Quaedam est productio, in qua productum omni modo se habet nunc et nullo modo prius; et talis est productio quae est ex nihilo... [Talis] caret ratione motus, habet tamen rationem mutationis et productionis. Ratione motus caret, quia cum non habeat materiam, nulla potest praeciere dispositio; habet tamen rationem mutationis, quia ibi est subita et nova formae inductio”.

⁷⁸ *Ibid.* ad rationes 4-6; los tres argumentos opuestos: “procedunt de mutatione naturali, quae praeexigit materiam et ens in potentia, et quae est generatio; tali autem modo creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem: unde potest dici supernaturalis mutatio. Et si quaeras, utrum sit mutatio ad formam aut ad situm, dico quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub mutatione ad formam potest comprehendere”. [p. 25]

“Debe decirse que postular que el mundo es eterno o producido eternamente, aunque sosteniendo que todas las cosas son producidas de la nada, es enteramente contra la verdad y la razón... y tanto es contra la razón que yo hubiera creído que ninguno de los filósofos, por más pequeño que fuese su intelecto, hubiera sostenido esto. Pues esto implica, en sí mismo, una contradicción manifiesta”.⁷⁹

La posición que está describiendo y que critica tan vehementemente es, por supuesto, la que Tomás explica cuidadosamente y con aprobación como la de los filósofos en su *Comentario a las Sentencias*.⁸⁰ Estoy de acuerdo con el fallecido Thomas Bukowski en que el *De aeternitate mundi* de Tomás es una obra temprana, y que en ella muy probablemente le está replicando a Buenaventura sobre esta cuestión.⁸¹ En ella, Tomás pone en claro la cuestión precisa que lo separa de sus adversarios.⁸² Como dice él:

“En esto, pues, consiste toda la cuestion: si “ser creado por Dios según toda la sustancia” y “no tener un principio de la duración” se excluyen mutuamente o no”.⁸³

Toda la cuestión entre Tomás y sus adversarios en esa obra es acerca de si su posición encierra una contradicción en los términos. Y habiendo demostrado, para su propia satisfacción, que no lo es, concluye:

“Es asombroso que los más notables de los filósofos no hayan visto esta [supuesta] repugnancia... Así pues, aquellos que tan sutilmente la han percibido, han sido los únicos hombres [que lo han logrado], y con ellos ha empezado la sabiduría”.⁸⁴

⁷⁹ Buenaventura, *Sent.* 2.1.1.1.2 (*ed. cit.* p. 15): “Respondeo: dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem... et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem”.

⁸⁰ Cf. *ibid.* (Mandonnet, pp. 16-20). – Existe ahora una traducción inglesa de Steven Baldner y William Carroll: *Aquinas on Creation: Writings on the “Sentences” of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1*, Toronto, 1997: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Aquí Tomás, en el *ad 2* [Mandonnet, p. 19], nos dice que creación no es “un hacer, el cual es, propiamente hablando, una mutación, sino que es una cierta aceptación del ser”: “creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse. Unde non oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse”. Y en la réplica principal él la distingue de la generación y otras mutaciones. En presentaciones posteriores es más insistente en que no se trata de una mutación.

⁸¹ Cf. Thomas P. Bukowski, “Rejecting Mandonnet’s Dating of St. Thomas’s *De aeternitate mundi*,” *Gregorianum* 71, 4 (1990), pp. 763-775: en p. 773: “Se debe, entonces, asignar al tratado una fecha correspondiente a la primera estancia de Tomás en París, en los años 1250: digamos, 1259 o antes.”

⁸² Cf. Sto. Tomás, *De aeternitate mundi*, en *Opera omnia* t. 43, Roma, 1976: Editori di san Tommaso, pp. 85-89.

⁸³ *Ibid.*: “In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnant ad inuicem, uel non”. [Leonina, líneas 77-80]

⁸⁴ *Ibid.*: “Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non uiderunt... Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia”. [Leonina, líneas 240-254, en parte]

A todo esto le paso revista en cuanto sugiere por qué muchos han encontrado absurdo darle crédito a los griegos, a Aristóteles en particular, respecto de una doctrina de la creación. El darles ese crédito requiere una cierta visión metafísica. Para referirme nuevamente a Gilson:

“...la historia doctrinal está llena de controversias filosóficas sobre hechos históricos, que confundimos con controversias históricas”.⁸⁵

4. Observaciones ulteriores a manera de conclusión

Voy a concluir con un esbozo de algunos aspectos de la apreciación que Tomás hace de Aristóteles en estas materias. Señalé la importancia de la noción de causalidad universal para la metafísica de la creación. Esta es una doctrina que ya puede verse en Platón, pero con respecto a la cual voy a enfatizar en los orígenes aristotélicos concernientes a santo Tomás.⁸⁶

“Universalidad” se refiere aquí al campo causal. La mejor aproximación a lo que se está diciendo tal vez sea a través de la doctrina de la tríada objeto-operación-potencia. La vemos introducida incoativamente en la *República* de Platón para explicar la potencia de la mente. Él presenta al conocimiento intelectual como “una potencia”, y explica a esta potencia como relacionada con una operación y un ámbito; de esta manera, la potencia de oír está relacionada con la audición (la operación) y con la sonoridad (el ámbito). De este modo, Platón presenta la potencia intelectual como correspondiente al ámbito de: “lo que es.”⁸⁷ Esto lo convierte en la más poderosa de las potencias.⁸⁸

Aristóteles desarrolla esta doctrina, empleándola en su *De anima* para todas las potencias de los varios niveles del alma.⁸⁹ En la *Metafísica*, libro 9 presenta la potencia o poder, con la definición primaria de “potencia” en el sentido activo, siendo “el principio del cambio producido en otro o <en ello mismo, pero> en tanto [qua] otro”.⁹⁰ Discierne una jerarquía de modos de potencia, siendo el inferior el natural, ordenado a un campo

⁸⁵ Gilson, “Thomas Aquinas and Our Colleagues,” *The Gilson Reader*, pp. 278-295. A lecture at the Aquinas Foundation, Princeton University, March 7, 1953, p. 287.

⁸⁶ Algo del trasfondo relevante puede verse en mi estudio “OBJECTUM: Notes on the Invention of a Word”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48 (1981), pp. 37-96. Este artículo puede consultarse ahora como capítulo 26 en *Wisdom, Law, and Virtue*, una colección de artículos míos publicada por Fordham University Press (New York, 2008).

⁸⁷ Cf. Platón, *República*; trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, vol. II, 5 (477c-478a).

⁸⁸ *Ibid.* 477e.

⁸⁹ Cf. *De anima*, 1.1 (402b12-15) y 2.4 (415a15-22).

⁹⁰ Cf. *Metaf.* 9.1 (1046a9-11).

u objeto particular (por ejemplo, la potencia reproductiva del perro está limitada a la producción de perros); la potencia superior se basa en el alma racional, siendo el poder de la razón, cuyo ámbito es tan universal como para incluir contrarios: el arte médica, un poder racional, es capaz de producir bienestar o de envenenar.⁹¹

Esta línea de pensamiento puede verse bien desarrollada en la presentación que hace santo Tomás de las potencias del alma, de modo que cuanto más universal es el objeto (o ámbito propio) de esa potencia, tanto más alto es su poder; las potencias vegetativas son las más bajas (sus operaciones están programadas para la naturaleza del cuerpo viviente particular); las potencias del sentido son más altas (el campo de sus operaciones incluye a todo cuerpo sensible); el intelecto es la más alta de todas (el ámbito de su operación es el más universal: universalmente todo ser).⁹²

Esta doctrina, desarrollada cuidadosamente en niveles particulares, es utilizada cósmicamente. La concepción general puede verse en las Cinco Vías. Los antiguos griegos y sus seguidores medievales intentaron desarrollar esta jerarquía de una manera más particular, asignando niveles particulares de causalidad cada vez más universales. De este modo, los cuerpos celestes eran vistos como ejerciendo un modo más universal de causalidad que la encontrada en las naturalezas de las cosas terrenas, y las sustancias separadas eran concebidas en tanto que teniendo roles más universales aún.⁹³ Todo era visto bajo una máxima influencia universal: la de la causa suprema. Como dice Aristóteles en la *Metafísica* 4.1, las causas más altas serían la causa de la naturaleza del ser (el área más universal).⁹⁴

⁹¹ Cf. *ibid.*, 9.2 (1046a36-b24). La presentación aristotélica de la potencia como dividida en naturaleza y razón puede verse, por ejemplo, en Sto. Tomás, ST 1.19.4: ¿Es la voluntad de Dios la causa de las cosas? Tomás se refiere a la *Física* 2.5 de Aristóteles (196b21) para presentar “el verdadero orden de las causas eficientes” [*ex ipso ordine causarum agentium*]. Y ese orden es “intelecto y naturaleza.”

⁹² Cf. ST 1.77.3.ad 3 y 1.78.1.

⁹³ Hay que enfatizar que esta jerarquía causal es concebida por Tomás no meramente en cuanto un movimiento de cosas sino en cuanto a su conservación en el ser. Dios debe crear sin el uso de instrumentos, pero puede asociar a su causalidad conservadora creada, causas tanto inmateriales como materiales. Cf. ST 1.104.2.

⁹⁴ *Metaf.* 4.1 (1003a21-32); CM 4.1 (529-533): “[533]Ahora muestra que esta ciencia, que tenemos entre manos, tiene al ente como objeto. Todo principio es *per se* principio y causa de alguna naturaleza; pero, nosotros buscamos los primeros principios de las cosas y las causas más altas, como se ha dicho en el libro I, por lo tanto, existe la causa *per se* de alguna naturaleza. Pero ésta [naturaleza] no puede ser sino del ente [entis]. Esto se hace evidente porque todos los filósofos buscaban los elementos [de los entes] en cuanto que son entes, y por tanto, buscaban esta clase de principios, es decir, los primeros y más altos; de ahí que, en esta ciencia buscamos los principios del ente en cuanto que es ente; es decir, el ente es el objeto de esta ciencia. Porque lo propio de cada ciencia es buscar las causas propias de su objeto”. [“Deinde cum dicit quoniam autem hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subiecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas, sicut in primo dictum est: ergo sunt per se causa alicuius naturae.”]

Dicho sencillamente, la realidad se concibe según el modelo de un ejército. Los niveles inferiores de autoridad (“poder”) son más limitados, y los niveles superiores son más universales: la consideración más importante es la de que los poderes en los niveles inferiores funcionan solamente a través del poder universal de la causa primera. Por más que algún otro diga “marchen”, si el general dice “alto”, nadie se mueve. La metafísica de esta visión está intacta, pero gran parte de la física (la de los cuerpos celestes) desapareció.

Todo esto lo digo para resaltar la importancia de la fórmula de santo Tomás sobre la creación: “la emanación de la totalidad del ente desde la causa universal”. La apreciación griega, es decir, platónica y aristotélica, de *lo universal* es crucial para el juicio de Tomás según el cual ellos tienen una doctrina de la creación.⁹⁵ Toda esa apreciación depende en gran parte de una reflexión acerca de la diferencia entre el intelecto humano y todo lo demás que hay en la naturaleza,⁹⁶ el principio de la jerarquización del poder que hemos notado en la *Metafísica* 9 de Aristóteles.⁹⁷ En esta

Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi [entium] elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis in quantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti.”] En el pasaje anterior yo inserté las palabras “de los entes” [entium] que parecen haber sido omitidas por error del amanuense, puesto que están en el texto de Aristóteles que cita Tomás, y son necesarias para el argumento de Tomás. Sócrates también, tal como lo presenta Platón en el *Fedón* 96A-b y 97b, 97e, veía a los primeros físicos como buscando las causas del ser.

⁹⁵ La doctrina de la causa universal se encuentra en el *Liber de causis* rastreado en última instancia hasta Proclus, y, de este modo, hasta un trasfondo griego. Cf. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el libro de las causas*, lección I, ed. Tomás y Ballús, A., O.P., Buenos Aires, 1947: Editorial Poblet. En adelante: *Liber de Causis*. El así llamado “*Libro de las causas*” [*Liber de causis*] es una obra neoplatónica, y basada en los *Elementos de teología* de Proclo. Tomás lo comentó en 1271 o 1272.

⁹⁶ Cf. por ejemplo, Tomás, *In De caelo* 2.10 (nº 384 [3]), donde, para explicar que las cualidades que en las cosas terrestres son contrarias, no son contrarias en los cuerpos celestes, se compara esta situación al contraste que existe entre las cualidades, tales como se encuentran particularmente en la materia sensible, y como se encuentran universalmente en el intelecto.

⁹⁷ Sin embargo, de acuerdo con el enfoque de Aristóteles, Sto. Tomás insiste en que todo lo que comprendemos en la vida presente lo comprendemos por comparación con lo natural, las cosas sensibles. Cf. ST 1.84.8: “Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales”. [“Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con los objetos naturales sensibles”]. Por eso, por ejemplo, él nos enseña a visualizar la jerarquía de los objetos propios considerando la diferencia entre las potencias sensitivas particulares y el sentido común; Cf. ST 1.57.2: “En efecto, en el orden del universo hallamos que cuanto más elevado es un ser, tanto más una es su virtud y a tantas más cosas se extiende, como vemos en el hombre, cuyo sentido común, más elevado que el sentido propio, no obstante ser una sola potencia, conoce todo lo que conocen los cinco sentidos exteriores y además cosas que ningún sentido externo conoce; por ejemplo, la diferencia entre la blancura y dulzura; y esto mismo se observa en otras facultades”. [“Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus

línea de pensamiento, santo Tomás propone la doctrina antes mencionada de que cuando más superior es el poder, tanto más universal es el objeto del poder. De este modo, se lo ve al intelecto humano teniendo el “ser universal” por objeto suyo. Sin embargo, se lo presenta como un poder *pasivo* que tiene tal objeto; sólo Dios, el creador, tiene en absoluto el poder universal *activo* con relación al ser universal.⁹⁸ Con todo, es el ámbito universal de la noción de ser que poseemos nosotros el que indica que estamos en una relación inmediata con Dios, causa del ser en cuanto ser:

“Solamente la naturaleza racional creada dice un orden inmediato a Dios. Las demás criaturas, en efecto, no alcanzan lo universal, sino sólo lo particular, participando la bondad divina bien solamente en el ser, como los entes inanimados, o también la vida y el conocimiento de los singulares, como las plantas y animales. Mas la naturaleza racional, *que conoce la razón universal del bien y del ser*, dice un orden inmediato al principio universal del ser”.⁹⁹

Además de la noción de una causalidad universal, tenemos que mencionar también la doctrina de Tomás acerca de la materia. A mí me parece que la razón por la que Alberto y Tomás difieren con respecto a la creación y a los filósofos es que mientras Tomás concibe a la potencia de la materia como la verdadera sustancia de la materia,¹⁰⁰

proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare”.]

⁹⁸ Cf. ST 1.79.2.

⁹⁹ ST 2-2.2.3: “Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid *universale*, sed solum ad aliquid particulare, participant divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia, natura autem rationalis, *inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem*, habet *immediatum ordinem ad universale essendi principium*”. Cf. también ST 1-2.66.5.ad 4: (parafraseado) “el objeto de una sabiduría sin calificación es la causa más alta, Dios; de este modo, le pertenece a la sabiduría considerar los términos de los primeros principios indemostrables, tales como la “*rationem entis*,” puesto que el *ens commune* es el efecto propio de la causa más alta”.

¹⁰⁰ CF 1.15 (85): “así la potencia con relación al ser sustancial no es algo fuera del género de la sustancia, pues la potencia propia de la materia no es alguna propiedad agregada de su esencia, sino que la materia según su sustancia [*secundum suam substantiam*] es potencia para el ser sustancial”. Así también SS 6: “Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum, sint absque diversitate... Dictum est enim, quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. *Nec aliud dicimus materiae substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae*. Nam genus substantiae, sicut et alia genera, dividitur per potentiam et actum: et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur” [las cursivas son añadidas] [“Pues así como no es necesario que no sean diversas las cosas que solamente pertenecen a la materia... Pues dijimos que por lo mismo que la materia según lo que es [*secundum id quod est*], (según su propia definición o esencia), es ente en potencia [*in potentia ens*], es necesario que de acuerdo a la diversidad de la potencia existan diversas materias. *Pues cuando decimos que la materia es sustancia, entendemos hablar de la misma potencia que está*

Alberto concibe la materia como teniendo un sujeto y una forma incoada [rudimentaria], siendo esta forma rudimentaria la potencia de la materia hacia la forma.¹⁰¹ De este modo Alberto puede concebir la causa primera como dando el ser a la materia en cuanto metafóricamente “toca” a la materia (esta es para Alberto la doctrina de “la huella eterna en la arena eterna”).¹⁰² Tomás, por otra parte, ve a la materia como una parte demasiado íntegramente *per se* del ser material creado como para ser una emanación de la causa del ser en cuanto ser.¹⁰³ Es crucial que Tomás sostuviera que Dios no podría, milagrosamente, crear la materia sin la forma.¹⁰⁴ Que comprenda así la doctrina de Aristóteles sobre la materia prima tiene mucho que ver con su comprensión última del modo de causalidad que se encontrará necesariamente en la producción de la sustancia de los cielos. Es la cosa subsistente la que es hecha, es decir, a la que se le da el ser, y la materia que entra en la composición del cuerpo celeste no pudo existir bajo ninguna otra forma.¹⁰⁵

en el género de sustancia. Pues tanto el género de sustancia como los otros géneros de accidentes se dividen en potencia y acto: y según esta división, nada impide que algunas sustancias que no son más que potencia o que se hallan solamente en potencia, sean diversas, de acuerdo a los diversos géneros de actos a que están ordenadas o destinadas”.]

¹⁰¹ Cf. Alberto, *Metafísica*, libro. II, tr. 1, c. 8 (ed. Cologne, p. 470, líneas 52-53): “omne quod generatur, educitur de potentia ad actum, et haec potentia de qua educitur, est intra materiam, et tamen nihil est de substantia materiae”. [“Todo lo que es generado es educido de la potencia al acto, y esta potencia de la que es educido, está dentro de la materia, y, sin embargo, no es nada de la sustancia de la materia”.]

¹⁰² Alberto, *Metafísica*, libro. II, tr. 2, c. 20 (ed. Cologne, p. 508.16ss.): “todos los peripatéticos, junto con los estoicos y especialmente con los platónicos, están de acuerdo en que la materia prima no viene al ser por virtud de alguna causa generadora o moviente, sino que más bien es perpetua. Sin embargo, los peripatéticos han dicho que la fuente primera del movimiento [*movens primum*] se considera de dos maneras, a saber, en sí misma, y así es la luz y el intelecto activo, no habiendo nada que exista sobre la luz y el intelecto; pero también se la considera como causante, y en este aspecto metafóricamente “toca” la materia, y se corporiza en alguna medida, así como el intelecto del artista es en sí mismo luz, y bajo su aspecto de moviente, la forma y la luz del arte se corporizan en cuerpos instrumentales. Por lo tanto, lo que proviene de la causa primera, en cuanto es en sí mismo una luz inmensa y emisor de luces, es la inteligencia del primer orden después de ella. Pero lo que es hecho por ella, en cuanto está “tocando la materia” es el primer cielo, que se mueve a sí mismo por su forma activa. Pues considerado de la primera manera la causa primera mismo es acto y considerada de la segunda manera es un poder activo mezclado con materia”. A la objeción de que los cielos no son generables, notemos que Alberto replica con el ejemplo del pie eterno imprimiendo una huella eterna en la arena eterna (líneas 62-74).

¹⁰³ Cf. por ejemplo ST 1.44.2.ad 3, y también 1.15.3.ad 3 y 1.14.11.ad 3.

¹⁰⁴ Cf. ST 1.66.1, que claramente se aplica a la materia de los cuerpos celestes descriptos en 1.66.2 (404a7-b11). Cf. también Tomás, *Quodl.* 3.1.1, y mi *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, en pp. 25-32.

¹⁰⁵ Acerca de que es la cosa subsistente, es decir, el compuesto de materia y forma, la que es producida: cf. ST 1.45.4; sobre la materia de los cuerpos celestes que no puede ser de la misma naturaleza que la materia que es perfeccionada por una forma disociable: cf. 1.66.2; de este modo, sólo por creación puede ser causado el cuerpo celeste en cuanto a su sustancia; y esto no puede ser hecho por una sustancia separada creada: 1.45.5.ad 1 y 1.110.2.

Es claro que la lectura que Tomás hizo de la *Metafísica* de Aristóteles pone un gran peso en *Metafísica* 2.1, si bien la concepción de Aristóteles en su enseñanza sobre la creación no depende sólo de ese punto. La cuestión del estatus de ese tratado ha sido muy discutida. Yo lo estoy tomando como genuinamente “aristotélico”. Nadie, por supuesto, lo ve como algo que no sea griego, de modo que es ciertamente parte de la herencia griega. Sin embargo, pienso que Tomás está en lo cierto al usarlo como parte de la interpretación general de Aristóteles.¹⁰⁶ Con todo, queda aún la pregunta: ¿qué dice realmente ese texto? Es notable cómo Tomás, al hacer un comentario directamente sobre la *Metafísica* 2.1, respeta los *plurales* de Aristóteles cuando habla sobre las causas primeras, ellas mismas no causadas. Sin embargo, su comprensión última de la doctrina reduce todo a una única causa superior que produce la sustancia, no solamente de los cuerpos celestes sino de todas las otras sustancias separadas.¹⁰⁷ Yo pienso que debemos leerlo en CM 2.2, con respecto a los plurales, considerando que Aristóteles se expresa tentativamente al comienzo de la *Metafísica*.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Aquí estoy en desacuerdo con Bertrand Dumoulin, *Analyse génétique de la MÉTAPHYSIQUE d'Aristote*, Montréal y Paris, 1986: Bellarmin y Les Belles Lettres, en pp. 75-83. Él piensa que Tomás cometió un error al extender su doctrina a toda la *Metafísica*. Si Dumoulin tuviera razón, habría que decir que la fuente de Tomás es Teofrasto o algunos de sus discípulos. Me sentí feliz al ver que L. Elders, *Revue Thomiste* 90 (1990), en el *Bulletin* sobre “Aristote: sa pensée, ses textes, son influence”, pp. 147-161, en su recensión, en pp. 152-153, habla de “conclusions peu sûres” (p. 152). Y leemos: “Le livre A Elatton est déclaré non authentique (contrairement au consensus grandissant des aristotélisants modernes)”. (p. 152). Sin embargo, yo estuve presente en noviembre último en Nashville (reunión de la *American Maritain Association*) cuando Fr. Elders habló del Alpha Elatton como platónico más bien que aristotélico, según creo (pero no tengo un texto impreso).

¹⁰⁷ En última instancia, Tomás ve a Aristóteles como reduciendo las sustancias separadas a una sola sustancia suprema, un acto puro, cf. CM 12.12 (2663). Concerniente a Aristóteles, *Metaf.* 12.10 (1076a1-4). Es así que en CF 8.3 (995 [5]-996 [6]) él habla de Aristóteles en el sentido de que tanto los cuerpos celestes como las sustancias separadas tienen una causa de su ser. En SS 3, una de las últimas obras de Tomás, Platón y Aristóteles son presentados en el sentido de estar de acuerdo sobre lo que Tomás llama el grado o nivel o medida de la existencia [... *in modo existendi*...] de las sustancias inmateriales. Esto es presentado primero con respecto a Platón. Tomás dice: “Platón sentó la tesis de que todas las sustancias inmateriales inferiores eran lo uno y lo bueno por participación del primero que por sí mismo o según su propio ser es uno y bueno. Pero todo aquel que participa de otro, recibe lo que participa, de aquel de quien lo participa: y en cuanto a lo que participa de otro, aquello de que participa, es *causa* del mismo, como el aire que tiene la luz participada del sol, tiene el sol por causa de su iluminación. Por lo tanto según Platón, el sumo Dios es causa, de este modo, de que cada una de las sustancias inmateriales sea una y sea buena”. [Las cursivas son mías] Y pasamos enseguida a Aristóteles: “Y en eso está también de acuerdo Aristóteles, pues dice que es necesario que aquello que es ente en su grado supremo, y que es verdadero en su supremo grado [*maxime ens et maxime verum*] sea causa del ser (de la existencia) y de la verdad [*causa essendi et veritatis*] de todos los demás seres”. Notemos el obvio trasfondo en *Alpha Elatton*.

¹⁰⁸ De este modo, Tomás, en CM 6.1 (1164) recuerda la doctrina del libro 2, continuando con el uso de los plurales, y sin embargo concluye de allí que “Dios” [*Deus*] es la causa de la sustancia de los cuerpos celestes. – Notemos que los plurales son usados sin comentario por Tomás en su propio *prooemium* al CM. – Y nuevamente en el *In De caelo* 2.18. (463 [6]), Tomás habla de “el primero y supremo orden

de seres” como incluyendo a Dios y a las sustancias separadas, pero distingue cuidadosamente a estas últimas de Dios por medio de dos palabras de Aristóteles: “tiene” y “participa”. Leemos: “Después, adapta Aristóteles los principios expuestos a su propósito. Dice que, en el orden de las realidades, lo que es lo supremo tiene y participa de lo óptimo, sin movimiento: sin duda, esto les sucede a las sustancias separadas, que son absolutamente inmóviles. Y, [Aristóteles] por una parte dice: *tiene*, aludiendo a la suprema de las causas, que es Dios altísimo, que es la misma esencia de la bondad; y, por otra parte dice: *participa*, aludiendo a las inferiores sustancias separadas que poseen el ser y la bondad recibidos de otro; pues, *participar* no es otra cosa que tomar parcialmente de otro. Éste es el orden primero y supremo de los entes. Diferencia el segundo orden diciendo que es algo que alcanza de inmediato lo óptimo con pocos movimientos; como la esfera suprema” [“Et dicit quod in ordine rerum hoc quod supremum est, habet et participat optimo absque omni motu: quod quidem contingit substantiis separatis, quae sunt omnino immobiles. Dicit autem HABET, propter supremam causarum, quae est DEUS ALTISSIMUS, qui est ipsa essentia bonitatis: dicit autem PARTICIPAT, propter inferiores substantias separatas, quae esse et bonum habent ex alio: nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere. Hic est igitur primus et supremus ordo entium. Secundum ordinem distinguit, dicens quod est aliquid quod de propinquo attingit illud optimum per paucos motus; sicut suprema sphaera”]. *In de Caelo*, 2.18. (463 [6]).



El número y el orden de las Cinco Vías de Santo Tomás

1. Introducción

Santo Tomás de Aquino, en el prólogo de su *Summa Theologiae*, nos dice que él está escribiendo esa obra a fin de presentar la doctrina cristiana más de acuerdo con el orden apropiado para su aprendizaje; además, desea eliminar, en la medida de lo posible, innecesarias repeticiones que generan aburrimiento y confusión en los estudiantes.¹

Fácilmente puede advertirse la importancia que le asignaba Tomás a las cuestiones del número y del orden. De manera general esto surge de su manera de abordar los comentarios a la Escritura, a Aristóteles, al Seudo-Dionisio, a Boecio y otros autores. En particular, podríamos considerar su preocupación con respecto a cuestiones tales como el número y el orden de las peticiones en el padrenuestro,² en las bienaventuranzas,³ en los diez mandamientos,⁴ en los artículos de la fe del credo,⁵ en los dones del Espíritu Santo.⁶ La experiencia en leer a santo Tomás, particularmente con referencia a la *Summa Theologiae*, tiende a confirmar la hipótesis de que no meramente ha sido cuidadosamente pensado el orden de los artículos dentro de una cuestión, sino también el orden de las objeciones dentro de un artículo.

Cuando se emprende el estudio de la *Summa Theologiae* 1.2.3, el artículo sobre la existencia de un Dios, un artículo de considerable importancia en la mente de santo

¹ ST I, prólogo.

² ST 2-2.83.9.

³ ST 1-2.69.3 y 4.

⁴ ST 1-2.100.5 y 6.

⁵ ST 2-2.1.8.

⁶ ST 1-2.68.4 y 7; también 2-2.8.6. El texto posterior revisa los anteriores.

Tomás,⁷ y que, tratándose de un artículo de la *Summa Theologiae*, reúne un número inusualmente alto de argumentos, es seguramente correcto anticipar que aquí se podrá encontrar un modelo de orden y economía.

Sin embargo, un examen de los comentarios que recientemente se han hecho sobre la estructura de este artículo, revela un considerable desacuerdo. Algunos no encuentran de ninguna manera un orden significativo.⁸ Otros encuentran un orden dependiente del debate público en vigor durante la vida del propio Sto. Tomás.⁹ Otros, sin embargo, están convencidos de que un orden sistemático está allí presente,¹⁰ pero de éstos, algunos lo explican en función de tres tipos de causalidad,¹¹ algunos, en función de cuatro causas¹² (y la doctrina del acto de ser),¹³ algunos, en función de cinco tipos de insuficiencia.¹⁴

⁷ Sobre la importancia de la cuestión de la existencia de un Dios, está la afirmación explícita de la SCG 1.9: "Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, la demostración de que Dios es o tiene ser. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas es inútil". El mismo término, "fundamento" [*fundamentum*], también es usado en la ST 1.32.1, al describir el tratamiento de la existencia de un Dios con el que Sto. Tomás abre la *Summa Theologiae*. Notemos también la ST 2-2.16.1: "Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia" ["hay un Dios, que es lo primero y principal entre todos los objetos de creencia"]. N.T.: el texto fue vertido del latín al español por Carlos Domínguez.

⁸ Así, A. R. Motte, "A propos des 'Cinq Voies,'" en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, (XXVIIe année), 1938, pp. 577-82. Motte es citado con aprobación por E. Gilson en: *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, (New York, 1956), pp. 77-78; Cf. también *ibid.*, p. 452, n. 39, así como en p. 67, y en este último punto el Profesor Gilson sugiere algo acerca de un orden. F. Van Steenberghe, *Dieu Caché: Comment Savons-Nous que Dieu Existe?* (Louvain, 1961, reimpresión 1966), pp.173-175, sostiene que el agrupamiento de las vías aparece como puramente empírico.

⁹ Así, A. Boehm, "Autour du Mystère des *Quinque Viae*," en *Revue des Sciences Religieuses* (24e année), 1950, pp. 217-34.

¹⁰ Cf. La afirmación general de J. Maritain en *Aproximaciones a Dios*; trad. R. Rovira, Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, p. 63-64, se lee así: "Las Cinco Vías de Tomás de Aquino no constituyen tan sólo cinco argumentaciones típicamente distintas; están también, como se ha podido observar en el curso de esta exposición, distribuidas en un cierto orden en el que la profundidad del pensamiento y la complejidad de la discusión van creciendo. A medida que desciende más adentro del mundo de la experiencia para tomar en él su punto de partida, el espíritu discierne en el Primer Ser aspectos más significativos, y se le descubren perspectivas más ricas". En línea con la afirmación de Maritain, se podría consultar con mucho provecho a T. C. O'Brien, O.P., "Reflection on the Question of God's Existence in Contemporary Thomistic Metaphysics," en *The Thomist*, (vol. XXIII), 1960, especialmente pp. 403-424.

¹¹ Así, M. Guérard des Lauriers, O.P., *La Preuve de Dieu et les Cinq Voies*, (Rome, 1966), pp. 57-68; y Cf. también su comentario en *Bulletin Thomiste* (t. II, fasc. 2), 1960-62, pp. 412-417.

¹² Cf. A. Kenny, *The Five Ways*, London, 1969, pp. 35-37.

¹³ Cf. S. Giuliani, O.P., "Perchè Cinque le 'Vie' di S. Tommaso?" en *Sapienza* I, 1948, pp. 153-166.

¹⁴ Cf. L. Charlier, "Les Cinq Voies de Saint Thomas. Leur Structure Métaphysique," en *L'Existence de Dieu* (Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16), (Tournai, 1953), p. 190. La lista precedente (nn. 8-14) de ninguna manera agota la bibliografía y ha sido mencionada sólo para dar una idea de su variedad.

En el presente capítulo nuestro objetivo es poner de relieve, con relación a este tema, ciertos hechos hasta ahora ignorados o pasados por alto y que, en nuestra opinión, son de gran ayuda para explicar el número y el orden de las Cinco Vías.

2. Santo Tomás y Pedro Lombardo

Cualquier lector experimentado de Sto. Tomás sabrá cuál sería la solución ideal. Es cuestión de descubrir la distinción recíproca y el orden de un grupo de ítems, el cual se basa en la naturaleza de los ítems mismos. Así, por ejemplo, en ST 1.5.6, Sto. Tomás explica la triple división de bienes, a saber, lo estimable [*honestum*], lo placentero y lo útil, como una división apropiada para una única inteligibilidad: bondad. En nuestro caso se trata de cinco avenidas o vías que conducen a la mente humana a un conocimiento de Dios. Hemos que apreciar el contar con un texto de Sto. Tomás que explique lo que constituye una vía tal, cómo es que hay una multiplicidad y una multiplicidad definida de esas vías y por qué algunas tienen prioridad con respecto a otras.¹⁵

En el caso de algunas de esas divisiones de ítems, hay una historia de intentos previos, y Sto. Tomás pone atención en esto y hace comentarios sobre esos intentos y su mérito. De este modo, en cuanto a la división del conocimiento profético, Sto. Tomás prefiere San Jerónimo a San Agustín y a San Isidoro de Sevilla,¹⁶ y respecto de las operaciones en las que consiste la contemplación, él favorece la división del Seudo-Dionisio sobre la de Ricardo de San Víctor.¹⁷

Hay, por cierto, autores anteriores a Sto. Tomás que reúnen grupos de argumentos para la existencia de Dios. Uno piensa en San Anselmo y el *Monologion*,¹⁸ y en Moisés Maimónides en la *Guía para los perplejos*.¹⁹ Sin embargo, el único intento anterior de ese tipo del que tenemos una exposición por parte de Sto. Tomás es el que se encuentra en el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo.²⁰

¹⁵ En SCG 4.1, Sto. Tomás explica: la noción de “vía” [*via*]; por qué hay vías entre Dios y el hombre, y por qué hay una multiplicidad de tales vías. Sin embargo, allí no desciende a las vías particulares.

¹⁶ ST 2-2.174.1.ad 3.

¹⁷ ST 2-2.180.6.ad 3.

¹⁸ *Monologion*, cc. i-iv, en San Anselmo, *Opera Omnia*, vol. I (Edinburgh, 1946) (ed. F. S. Schmitt), pp.13-18.

¹⁹ *Guide for the Perplexed*, part II, ch. i; en la traducción de M. Friedländer, (New York, 1956) (reimpresión de la segunda edición revisada), pp. 149-153.

²⁰ Para el texto de Pedro Lombardo es suficiente, para nuestro propósito, referirnos al que se encuentra en la edición del comentario de Sto. Tomás, a saber, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. I (Paris, 1929) (ed. P. Mandonnet, O.P.), pp. 80-81.

Pedro Lombardo, al hablar de la posibilidad de conocer la unidad de la esencia divina comenzando desde el conocimiento de las criaturas,²¹ propone una serie de cuatro argumentos, uno tomado de San Ambrosio y tres tomados de un pasaje de San Agustín en *La ciudad de Dios*. Santo Tomás explica la unidad y la diversidad de estos cuatro argumentos.

Debe notarse que Tomás en la *Summa Contra Gentiles* y en la *Summa Theologiae*, distingue cuidadosamente entre el interrogante: “¿Existe un Dios?” y el planteamiento de la pregunta: “¿Qué clase de ser es Dios?”²² La respuesta a la segunda pregunta presupone que la primera ya ha sido respondida. De este modo, en cuanto a la forma argumentativa es bastante fácil distinguir los dos tipos de pregunta. Sin embargo, en cuanto al contenido, las pruebas de la existencia de un Dios (es decir, las respuestas a la pregunta: “¿Existe un Dios?”) son en alguna medida las respuestas a la pregunta: “¿Qué clase de ser es un Dios?” Solamente llegando a la existencia de un ser de una cierta clase y señalando luego que esa clase de ser es lo que significamos con la palabra “un Dios”, podemos demostrar que hay un Dios.

Ahora bien, Pedro Lombardo habla en forma más bien indeterminada de la mente humana en cuanto capaz de conocer a Dios a través de las criaturas, sin distinguir las variadas formas lógicas de la pregunta sobre Dios. No obstante, los argumentos que cita, se aproximan a la forma que revisten las pruebas de la existencia de Dios, es decir, respuestas a la pregunta: “¿Existe un Dios?”

Pero cuando llegamos a la exposición que hace Sto. Tomás de Pedro Lombardo, la forma de estos argumentos como respuestas a la pregunta: “¿Existe un Dios?” se torna mucho más clara. Santo Tomás no introduce la distinción de los dos tipos de pregunta en su exposición del texto, pero su forma argumentativa es muy definida. Él termina de este modo el primer argumento: “Por lo tanto ellas [todas las criaturas] deben ser por virtud de algo primero: y esto es un Dios.” Y, más claramente, el segundo argumento concluye: “por lo tanto... debe haber algún ser incorpóreo e inmóvil y absolutamente perfecto y éste es un Dios”. Y el tercero: “por lo tanto es necesario que haya algo máximamente bueno” Y el cuarto: “por lo tanto es necesario que haya algo a partir de lo cual ambos [tipos de criatura] tengan forma o belleza

²¹ La expresión, “Unidad de la esencia divina”, se usa para distinguir esta investigación de la que corresponde a la Trinidad de las Personas Divinas. Esto no quiere decir que Pedro Lombardo esté planteando la pregunta: “¿Es Dios uno?” Como distinta de la pregunta: “¿Existe un Dios?” Pedro Lombardo habla también del objetivo de sus argumentos como de la “verdad de Dios”. Esta parece ser, al menos en parte, una expresión derivada del texto de la *Epístola a los romanos* 1.18 y 1.25, que está explícitamente en la mente de Pedro en este punto.

²² ST 1.2, prólogo; 1.3, prólogo; y también SCG 1.14 y la totalidad del capítulo.

[*speciosa sint*]²³ Para santo Tomás, entonces, no hay ninguna pregunta sino que aquí tenemos una serie de argumentos encaminados a probar la existencia de un Dios.

Por supuesto, aquí en el *Scriptum* de santo Tomás nos encontramos con el mismo tipo de situación de la que él se quejaba en el prólogo de la *Summa Theologiae*. Él se ve obligado a trabajar no necesariamente como él mismo hubiera querido hacer, sino “como lo requiere la exposición de los libros”. Sin embargo, esta ocasión nos proporciona una experiencia del mismo santo Tomás en acción explicando la real multiplicidad y diversidad de un conjunto de argumentos sobre la existencia de Dios.

De los cuatro argumentos él dice:

“Su diversidad se origina de acuerdo con las vías [*vías*] para proceder desde las criaturas hacia Dios, que Dionisio presenta en el Cap. 7 de *Sobre los nombres divinos*... Pues dice él que de las criaturas avanzamos hacia Dios de tres maneras [*tribus modis*]: a saber, por causalidad, por sustracción [*remotionem*], por eminencia. Y la razón de esto es: porque el ser de la criatura es desde otro; por consiguiente, de acuerdo con esto, somos conducidos hacia la causa desde la que [o “por virtud de la que”] la criatura es [es decir, tiene el ser]. Pero esto puede tener lugar de dos modos [*duplitter*]: o en relación a aquello que es recibido y así somos guiados según el modo de causalidad; o bien en relación al modo de recibir, porque algo es imperfectamente recibido; y, así, tenemos dos modos [más], a saber, en función de la sustracción de toda imperfección de Dios, y en función del hecho de que aquello que ha sido recibido en la criatura existe [*est*] más perfecta y noblemente en el Creador y éste es el modo de eminencia”.²⁴

Así explica santo Tomás la variedad de argumentos. Primero los relaciona con las tres vías o modos del Seudo-Dionisio. Luego explica estos tres modos por medio del análisis de una única situación: una causa que da el ser a su efecto. Un argumento a partir de la causalidad tiene primariamente su centro en la perfección comunicada,

²³ *Scriptum* I.3, *divisio primae partis textus*. Toda nuestra información concerniente a la explicación de Sto. Tomás acerca del grupo de argumentos de Pedro Lombardo deriva de este pasaje.

La importancia del grupo de argumentos de Pedro Lombardo queda evidenciada por el hecho de que San Alberto Magno, en su *Summa Theologiae*, todavía hace uso de ellos en su presentación de las pruebas de la existencia de Dios, añadiendo al final una prueba de la Física de Aristóteles y otra tomada de *De Hebdomadibus* de Boecio: Cf. San Alberto, *Summa Theologiae* I, tract. III, q. 18, *membrum* I; en *Opera Omnia* (ed. S. Borgnet), vol. 31, París, 1895: Vivès, pp.117-120. Concerniente a la obra de Alberto, Cf. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955), p. 290, dice que “ella ciertamente contiene su [de Alberto] última palabra sobre todas las cuestiones que trata.” N.T.: los pasajes de esta obra de Gilson han sido vertidos del inglés al español por los traductores.

²⁴ *Scriptum* I.3.

es decir, la que el efecto recibe de la causa. Un argumento por remoción o sustracción tiene fijada su atención en la imperfección de la recepción, viendo la necesidad de negar la imperfección en la causa. Un argumento por eminencia ve primariamente cuánto más grande es la perfección de lo que ha sido comunicado, tal como existe en la causa.

Veamos ahora qué clases de argumentos santo Tomás clasifica de acuerdo con este enfoque.

Aquí está el primero:

“Por lo tanto, el primer argumento se obtiene de la vía de la causalidad y adopta la forma siguiente. Todo lo que tiene el ser desde la nada debe ser desde algo [otra lectura: “desde otro”] desde el que ha fluído su ser. Pero todas las criaturas tienen el ser de la nada: lo que es notorio por su imperfección y potencialidad. Por lo tanto, es necesario que ellas procedan de algo primero y esto es Dios”.

El texto de Pedro Lombardo del cual el texto anterior entiende ser una clarificación, habla meramente de que Dios produjo lo que ninguna criatura pudo hacer, es decir, los cielos y la tierra. Santo Tomás dio a este texto un desarrollo muy definitivo.

En términos de la propia explicación de santo Tomás, éste es un argumento por la vía causal porque se centra en el ser que las criaturas han recibido. Reconoce este ser como recibido en tanto considera la imperfección y la potencialidad de estas cosas-que-son.

Nosotros, por cierto, consideramos en este argumento el modo imperfecto de recepción. Sin embargo, éste es considerado aquí solamente en cuanto contribuye a nuestra visión del ser de las cosas como algo recibido. Por eso el argumento está en general caracterizado por centrarse en el ser como algo recibido, postulando la existencia de una fuente de ese algo y, así, resulta ser un argumento por la vía de la causalidad.

Miremos ahora la segunda presentación:

“El segundo argumento se obtiene por la vía de la sustracción y dice así: Por encima de todo lo imperfecto debe haber algo perfecto en el que no haya mezcla de ninguna imperfección.



Pero un cuerpo es algo imperfecto, porque está cercado y limitado según sus dimensiones y está sujeto al movimiento. Por lo tanto, es necesario que por encima de los cuerpos haya alguna clase de cosa que no sea un cuerpo.

En efecto, todo lo incorpóreo que está sujeto a cambio de acuerdo con su naturaleza es imperfecto. Por lo tanto, por encima de todas las formas que cambian [*species*], tales como las almas y los ángeles, debe existir algún ser que sea incorpóreo e inmóvil y absolutamente perfecto, y éste es Dios”.

Aquí, santo Tomás elimina lo que en el texto de san Agustín citado por Pedro Lombardo pertenece a Dios como causante del ser de las cosas cambiantes, a saber, “Entonces ellos vieron que todo lo que es cambiante no puede ser, excepto por virtud de aquel que inmutable y absolutamente es”. Esto, presumiblemente, se omitió porque repite lo que santo Tomás ya había puesto en el primer argumento.

Lo que es propio de este segundo argumento, para santo Tomás, es su concentración en la imperfección. Esto, dice él, es centrarse en el modo de recepción de lo que ha sido recibido desde la causa. Se advierte la imperfección y se la disocia de la causa.

Ahora llegamos al tercero y cuarto argumentos, con un prefacio que contiene una observación que explica por qué ambos están en relación con la vía de la eminencia:

“Los otros dos argumentos se obtienen por la vía de eminencia. Pero la eminencia puede ser vista de dos maneras [*dupliciter*], o con relación al ser, o con relación al conocimiento.

Por lo tanto, el tercer argumento se obtiene por la vía de la eminencia en el ser, y se expresa así:

Lo bueno y lo mejor se llaman así por comparación con lo óptimo. Pero entre las sustancias encontramos que el cuerpo [es decir, las sustancias corpóreas] es bueno, y que el espíritu creado es mejor; en el cual [el último], sin embargo, la bondad no procede de [la cosa] misma. Por consiguiente, es necesario que haya algo óptimo de lo que procede la bondad en ambos [los otros].

El cuarto se obtiene por medio de la eminencia en el conocimiento y se expresa así:

En todas las cosas es dable encontrar algo más y algo menos hermoso [*speciosum*]; es dable encontrar algo primario en el orden de lo bello, por cuya proximidad una cosa es llamada “más bella que la otra”. Pero encontramos que los cuerpos son hermosos por la forma [*specie*] corporal, mientras que los espíritus son más bellos gracias a la forma



inteligible. Por lo tanto, es necesario que haya algo [*aliquid*], por virtud de lo cual ambos son hermosos, a lo cual los espíritus creados están más próximos”.

Aquí, estamos todavía considerando el modo de recepción del ser comunicado o perfección, pero ahora de manera tal que seamos llevados a postular su existencia más perfecta en la causa misma. Esta es toda la explicación que brinda santo Tomás.

Con todo, el pasaje que hemos repasado es un primer esfuerzo de santo Tomás a fin de presentar una concepción de un orden conveniente de argumentos para la existencia de un Dios. Por una parte, no es su propio conjunto u orden de argumentos. Por otra parte, sugiere lo que él asume como un manejo razonable de ese problema. Los argumentos se consideran en tanto que plasman ciertas vías de aproximación y se visualiza a las vías mismas en cuanto proceden de la estructura de la situación que es la comunicación del ser.

¿Podrían las Cinco Vías de la *Summa Theologiae* explicarse según las mismas líneas que santo Tomás utiliza aquí para explicar los cuatro argumentos ensamblados por Pedro Lombardo? La Primera Vía de la *Summa*, centrada en la moción y el cambio y llegando a Dios, el origen de la moción, en cuanto él es absolutamente no movido, podría clasificarse como perteneciente a la vía de la sustracción o remoción, es decir, como una vía que se centra en la imperfección misma de nuestro modo de recibir una perfección por parte de una causa y que procede a negar esa imperfección en la causa misma.

Se podría clasificar a la Tercera Vía de la *Summa* según líneas similares, si se toma “posibilidad” como nombrando un modo imperfecto de recibir el ser y “necesidad” como la negación de imperfección. Por otro lado, se la podría considerar causal, es decir, centrada en el ser que la causa comunica, viendo que es realmente un ser comunicado y rastreándolo hasta su causa.

La segunda y la Quinta Vías de la *Summa* podrían clasificarse como pertenecientes a la vía de la causalidad, puesto que se centran en las perfecciones recibidas: una causalidad eficiente y un operar por causa de un fin, rastreándolas hasta su causa, a saber, una primera causa eficiente y una mente que las dirige a una meta.

Y, lo más claro de todo, la Cuarta Vía de la *Summa* pertenecería a la vía de la eminencia.

Pero esto significaría que la presentación de las Cinco Vías en la *Summa*, es decir, el orden de presentación encontrado en el texto, sería remoción, causalidad,



remoción (o quizás causalidad), eminencia, causalidad: realmente conduciéndonos no mucho más adelante en nuestra búsqueda del orden.

De hecho, santo Tomás habla a menudo en sus escritos sobre las tres vías del Seudo-Dionisio, pero raramente en el mismo orden y de este modo apenas nos brindan un principio de orden.²⁵

Clasificar las Cinco Vías de la *Summa Theologiae* imitando meramente el procedimiento de santo Tomás en el *Comentario sobre las sentencias* es totalmente insatisfactorio como una explicación del artículo de la *Summa*.

3. La *Suma Contra Gentiles*

A continuación, vamos a considerar brevemente el ensamblaje de argumentos para la existencia de Dios en la *Summa Contra Gentiles* 1.13, a fin de compararlo con el grupo de argumentos de la *Summa Theologiae* en cuanto al número y al orden.

Inmediatamente vemos que estamos en un mundo argumental muy diferente del experimentado en las *Sentencias*. Aristóteles está mucho más al frente y en el centro. A uno le viene a la memoria la *Guía para los perplejos* de Moisés Maimónides.²⁶

²⁵ L. Elders, "Justification des 'Cinq Voies'", en *Revue Thomiste* (61), 1961, pp. 207-225, argumenta que las tres vías de Dionisio son principios de orden para las Cinco Vías de la *Summa*. Él clasifica la primera como negación o sustracción, las dos siguientes como causalidad y las últimas dos como eminencia. Con miras a considerar a la Quinta Vía como un argumento según la eminencia, tiene que asimilarla a otro texto de Sto. Tomás, a saber, *Scriptum* 1.35.1.1: el tercer argumento (ed. cit., p. 810), donde Sto. Tomás llega a la conclusión de que en Dios el conocimiento está en su [punto] más noble o eminente. Sin embargo, dejando de lado que en este pasaje (pp. 809-810) Sto. Tomás no está argumentando sobre la existencia de Dios sino sobre lo concerniente a la posesión de la ciencia o conocimiento por parte de Dios, es muy claro que de los tres argumentos que presenta, el más estrechamente relacionado con la Quinta Vía de la *Summa* es el segundo y a éste el mismo Sto. Tomás lo clasifica como un argumento de causalidad, de acuerdo con las vías de Dionisio. En el artículo de Elders, confróntese especialmente pp. 221-222.

²⁶ Concerniente a las tres vías de Dionisio como una posible fuente de orden, es conveniente señalar que Sto. Tomás, en el *Scriptum* 1, tiene este orden: causalidad, remoción, eminencia en la distinción 3 y el orden: remoción, causalidad, eminencia, en la distinción. En su obra, *Super Boetium De trinitate* 1.2 [en *Opera Omnia*, t. 50, Roma/París, 1992: Commissio Leonina/Cerf; p. 84, línea 99- p. 85, línea 117] el orden es: causalidad, eminencia, remoción. En su *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, 7.4 (Ed. C. Pera, O.P., Roma/Turín, 1950, p. 274, par. 729), el orden es: remoción, eminencia, causalidad. En su exposición de la Epístola a los romanos, Cap.1, lec. 6, él presenta a las vías de Dionisio en el orden: causalidad, eminencia, remoción, pero las aplica al texto de San Pablo en el orden: remoción, causalidad, excelencia. La *Summa* 1.12.12 tiene el orden: causalidad, remoción, eminencia, es decir, el mismo orden que encontramos en nuestro pasaje de Pedro Lombardo.

²⁶ Cf. supra, n.19. El uso de Maimónides por parte de santo Tomás es, por supuesto, bien conocido. Cf. por ej. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, pp. 58; 69-70; 451, nn. 19, 27 etc.

En la *Contra Gentiles* hay cinco argumentos distintos. De éstos, los primeros dos son a partir del movimiento. El tercero es “sobre causas eficientes,” y, al igual que los primeros dos, es atribuido explícitamente a Aristóteles: corresponde en general a la Segunda Vía de la *Summa Theologiae*. La cuarta, de la cual se nos dice que puede ensamblarse a partir de las palabras de Aristóteles, es asimilable con bastante aproximación a la Cuarta Vía de la *Summa Theologiae*. Así también, la Quinta, que como la Quinta Vía en la *Summa Theologiae*, es convocada “desde el gobierno de las cosas”, si bien el argumento no es el mismo en los dos casos.

De este modo, hay un importante paralelismo entre estos dos textos. Tenemos en la *Contra Gentiles* movimiento (1 y 2), causalidad eficiente (3), grados de verdad y, por lo tanto, del ser (4) y gobierno (5). En la *Summa Theologiae* tenemos movimiento, causalidad eficiente, lo posible y lo necesario, grados de verdad, bondad y nobleza, y gobierno. Uno de los tipos de argumento, el representado por la Tercera Vía de la *Summa Theologiae*, está totalmente ausente en la *Contra Gentiles*. Sin embargo, en los cuatro tipos presentes el orden es ya, al menos en cuanto a la distribución material, el mismo que en la *Summa Theologiae*.

En cuanto a la Tercera Vía de la *Summa*, ella está esbozada en otros capítulos de la *Contra Gentiles* pero no se la encuentra realmente allí.²⁷

Las únicas indicaciones de razones para el orden que tenemos en la *Contra Gentiles* se basan en la descripción que santo Tomás hace al “Expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos probaron que un Dios existe.”²⁸ Dice, entonces, que él va a exponer, primero, los argumentos de Aristóteles. Los primeros tres tipos de argumento son de Aristóteles, mientras que el último es de San Juan Damasceno y parece también tener el apoyo de Averroes.²⁹ Entre los argumentos de Aristóteles, el último es meramente una colección de palabras suyas ubicadas en diferentes lugares. Se nos deja con los dos primeros tipos de argumento, a partir del movimiento y a partir de la causalidad eficiente. ¿Por qué se presentan primero los argumentos a partir del movimiento? No se nos dice.

²⁷ Las otras ubicaciones son SCG 1.15, y 2.15. La primera sirve para demostrar la eternidad de Dios, la segunda para demostrar que Él es la causa del ser de todo lo que no es él mismo. La versión del libro I es más próxima a la Tercera Vía de la *Summa*, al mencionar las “cosas sujetas a generación y corrupción”, pero ninguno de los dos argumentos de la SCG es la Tercera Vía.

²⁸ SCG 1.13.

²⁹ *Ibid.*

4. *Summa Theologiae*: Las primeras cuatro vías.

Cuando nos movemos desde *Contra Gentiles* 1.13 a la *Summa Theologiae* 1.2.3 no podemos sino sorprendernos por lo apropiado del artículo de la *Summa*. Hay solamente un argumento a partir del movimiento y es muy breve en comparación con las presentaciones en la *Contra Gentiles*. No se mencionan nombres. Se anuncian Cinco Vías [*viae*] y luego cada una es introducida con un título: “Primera Vía,” “Segunda Vía,” etc. Además, cada una es introducida presentando de una manera sumaria su carácter básico.

Además, una gran cantidad de pensamiento parece haber entrado en la nueva presentación. La Tercera Vía ha sido añadida (y añadida en una posición particular). ¿Qué necesidad era necesario llenar? La Cuarta Vía constituye una extensa revisión de consideraciones utilizadas en el cuarto argumento de la *Contra Gentiles*. La Quinta Vía asume una línea algo diferente respecto de lo que encontramos en la *Contra Gentiles* con relación al gobierno de las cosas.³⁰ El paralelo verbal más cercano se da en la Segunda Vía en la *Summa Theologiae*, concerniente a las causas eficientes.

¿Hay alguna doctrina particular en la tradición filosófica que parezca explicar la presentación en la *Summa Theologiae*? Ya hemos tratado de aplicar las tres vías del Seudo-Dionisio y fue poca la ayuda que se obtuvo.

¿Qué puede decirse de las cuatro causas aristotélicas? A. Kenny, por ejemplo, ve las primeras dos vías en función de la causalidad eficiente, la Tercera en función de la causalidad material, la Cuarta en función de la formal y la Quinta en función de la causalidad final.³¹

³⁰ Verdaderos paralelos a la Quinta Vía (dejando de lado el hecho de que no son formalmente argumentos sobre la existencia de Dios) existen no solamente en el *De Veritate* 5.2, sino también en la SCG 3.64. En el último caso, el paralelo es inmediatamente seguido por un argumento paralelo al argumento “a partir del gobierno de las cosas” que se encuentra en la SCG 113. Todos estos paralelos tienen como conclusión la providencia de Dios, no su existencia. SCG 3.64 es también de interés en relación con la Quinta Vía de la *Summa* porque encontramos en el primer texto la mención de inteligencias que median entre operadores puramente naturales y un Dios, dando razón así de por qué la Quinta Vía es tan extremadamente sumaria.

³¹ Cf. *op. cit.*, *supra*, n. 12. Kenny admite que su explicación es más satisfactoria para algunas de las vías que para otras. Él dice: “Si tomamos estas [primeras] dos vías juntamente encontramos que la distinción entre las Cinco Vías refleja la distinción entre las Cuatro Causas. Esto es principalmente obvio en el caso de la Quinta Vía, que claramente depende de la noción de causalidad final; pero la Tercera Vía, como veremos, está inicialmente relacionada con la causalidad material y la Cuarta argumenta desde la causalidad formal (p. 36)”. En una nota al pie añade: “La más evidentemente forzada de estas

Una dificultad con respecto a esto es que la Cuarta Vía de santo Tomás en la *Summa Theologiae* difiere de su más cercano paralelo en la *Contra Gentiles* precisamente porque en la primera de ellas se introduce la bondad (y con respecto a esto parece combinar los argumentos tercero y cuarto de Pedro Lombardo). Ahora bien, la bondad pertenece primariamente a la causalidad final. Esto no se corresponde con el esquema de Kenny.³²

Otro problema es que, desde un punto de vista estrictamente causal, la Segunda y la Quinta Vías en la *Summa* podrían no ser fácilmente distinguibles. Precisamente ¿cuál es el contenido inteligible de “un orden de causas eficientes?” Santo Tomás presenta ese orden, por ej, en la ST 1.19.4, el primer argumento en el cuerpo del artículo. Y allí se ve cuán esencial a la noción de agente es obrar por un fin; y, de acuerdo con esto, cuán esencial es a la perspectiva de un orden de agentes, captarlos en la realización diversa de su tarea de perseguir fines. Desde un punto de vista estrictamente causal, entonces, uno bien podría preguntarse si la segunda y la Quinta Vías son diferentes; pues, la Quinta Vía toma su comienzo a partir de las cosas que obran por un fin y se remonta a un gobernante o agente primario.

¿Hay alguna otra doctrina filosófica, además de las tres vías del Seudo-Dionisio y de las cuatro causas de Aristóteles, que pudiera proveer alguna explicación del número y el orden de las Cinco Vías de la *Summa*? Creo que podemos encontrar una de las claves para este problema en el libro noveno de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí Aristóteles presenta la doctrina del ser, entendiendo por “ser” aquello que se distingue por acto y potencia. Santo Tomás, en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, ve al libro noveno como dividido en tres partes, una concerniente a la potencialidad, otra a la actualidad y la última a la comparación entre las dos.³³ Si miramos la doctrina de la actualidad y la comparación de actualidad y potencialidad, descubriremos un paralelo muy sugestivo de las primeras cuatro vías. Vamos a hacer uso del *Comentario*, de santo Tomás, puesto que lo que aquí interesa es la visión que santo Tomás tiene de Aristóteles y no una consideración directa de Aristóteles.

asimilaciones es la tercera. Debe decirse de una vez que esta interpretación corresponde mejor a la versión en la SCG 1.15 que a la que está en la *Summa Theologiae*” (p. 37, n. 1).

³² Cf. por ej., ST 1.5.2. *ad* 1 y *ad* 2. Estos textos muestran bastante claramente que la Cuarta Vía incluye una multiplicidad de tipos de causalidad. De este modo, cualquier uso de las cuatro causas para explicar la multiplicidad de las vías queda descartada. Dios, como causa de la bondad, es causa de la causalidad final; como causa del ser, es causa de la causalidad formal; y en la Cuarta Vía, Él es causa del ser y de la bondad.

³³ Cf. CM 9, lec. 1; cf. *Ibid.* Lec. 5 y lec. 7.

Aristóteles no define la actualidad, porque es un inteligible primario, simple (es decir, no complejo) y por eso no admite una definición. Sin embargo, hay una manera de presentar este inteligible y aquí vemos cómo la establece Tomás:

“Pero mediante la proporción de una cosa con otra, puede verse lo que es la actualidad. De este modo, si tomamos la proporción entre el constructor y aquello que es construible y, [la proporción] entre alguien [o algo] despierto y alguien que está durmiendo y [la proporción] entre uno que está viendo y uno que tiene sus ojos cerrados pero que tiene el poder de la visión... En cualquier [par] así diferente, uno de los ítems será la actualidad y el otro la potencialidad. Y de esta manera, proporcionalmente, [comenzando] desde ejemplos particulares, podemos llegar a un conocimiento de lo que es actualmente y de lo que es potencialmente”.³⁴

Habiendo presentado, de una manera general, el inteligible “actualidad”, Aristóteles demuestra que ésta se encuentra en una diversidad de tipos. Hace dos divisiones y éstas nos dan un total de tres tipos de actualidad. Aquí vemos cómo Tomás establece la primera distinción:

“...acto” significa acto u operación. Para sugerir esta diversidad del acto, él [es decir, Aristóteles] dice primeramente que no decimos de la misma manera acerca de todas las cosas que: “Ellas son actualmente,” sino que esto [se dice] de modos diversos. Y esta diversidad puede considerarse por medio de diversas proporciones. Pues proporción puede entenderse de una manera, como cuando decimos que así como esto está *en* esto otro, así esto *en* esto otro. Por ejemplo, así como la vista está *en* el ojo, así la audición [es decir, la habilidad] está *en* el oído. Y es en función de este modo de proporción que se capta la comparación de la sustancia (en el sentido de “forma”) con la materia: pues se dice que la forma está *en* la materia.

El otro modo de proporción es cuando decimos que así como esto es *para* esto otro, así también esto *para* esto otro; por ejemplo, así como la vista es *para* ver, así la audición [es decir, la habilidad] es *para* la audición [es decir, la operación]. Y es en función de este modo de proporción que se percibe la comparación del movimiento con el poder de mover o de cualquier operación con el poder operativo”.³⁵

De este modo, el acto, esa inteligibilidad simple primaria, se encuentra en la realidad en dos realizaciones que Sto. Tomás llama “acto” y “operación.” Y estas dos inteligibilidades son percibidas según dos proporciones ligeramente diversas, así como el acto en general es visto de acuerdo a cómo uno percibe una proporción.

³⁴ CM 9.5.

³⁵ CM 9.5. Las cursivas son mías.

Se puede notar cómo el mismo término “visión”, significando de alguna manera la misma realidad, sirve, sin embargo, en un momento para descubrir un tipo de acto (cuando se lo ve en un sujeto en el que está) y en un momento para descubrir un tipo de potencialidad (cuando se la ve en relación a la operación). Cabe advertir también cómo, en español, una palabra, por ejemplo, “audición” sirve para designar un acto (es decir, una habilidad) y una operación, de modo que, en dependencia del contexto, puede significar una de, al menos, tres de las inteligibilidades que estamos tratando.

Esta no es, sin embargo, la única diversidad que se puede encontrar en el ámbito del acto. Seguimos adelante, con Aristóteles y santo Tomás, para hacer otra distinción:

“Él [es decir, Aristóteles] establece otra variedad de actos diciendo que lo infinito y lo vacío y cualquier otra cosa de este tipo se dice que son en potencia y que son en acto de una manera diferente de la que son muchos otros seres; por ejemplo, [diversamente de como] “uno que ve”, “uno que va,” y lo visible. A estos últimos les corresponde en algún momento ser, sin más, sólo en potencia o ser sólo en acto; por ejemplo, lo visible sólo es en acto cuando es visto y es sólo en potencia cuando puede ser visto y no es visto.

Pero el infinito no se dice que exista en potencia de tal modo que (pueda) tener en acto una existencia separada. Antes bien, el acto y la potencia son distintos por la razón y el conocimiento en cuanto al infinito.

Por ejemplo, en lo infinito según esta división, se dice que hay actualidad simultáneamente con potencialidad, porque la potencia para ser dividido nunca está ausente; pues cuando algo está siendo actualmente dividido es todavía divisible en potencia... Y lo mismo sucede en cuanto al movimiento, al tiempo, y otras cosas de esta misma naturaleza, las cuales no tienen un ser perfecto”.³⁶

De esta manera vemos que el ser como acto tiene tres realizaciones diversas. Podríamos llamarlas, siguiendo un vocabulario sugerido por lo que dice santo Tomás: “acto”, “operación”, y “ser imperfecto.”

Es interesante notar que el término “movimiento” [*motus*] ocurre en los ejemplos dados tanto para la operación como para el ser imperfecto. El movimiento, comparado con la potencia motora, es el tipo de actualidad que generalmente se significa con el término “operación.” Pero el término “movimiento” sirve también para dirigir nuestra atención hacia el tipo de actualidad que nunca está enteramente

³⁶ CM 9.5.

separada de la potencialidad; de esta manera, llegamos a inteligir el movimiento: actualidad de lo que es potencialmente, es decir, captamos la actualidad en comparación con lo movable.³⁷

Si pasamos ahora a la sección del libro noveno de la *Metafísica* de Aristóteles en el que se hace la comparación entre acto y potencia, encontramos que esta comparación es triple. Primeramente son comparadas en función de su prioridad y posterioridad; en segundo lugar, en función de bien y mal; y en tercer lugar, en función del conocimiento de lo verdadero y lo falso.³⁸

En cuanto a prioridad y posterioridad, se demuestra que el acto es anterior a la potencia según tres tipos de prioridad: en la noción, en el tiempo (de alguna manera) y en la entidad o perfección.³⁹

Por lo que respecta al bien y al mal, se demuestra que, en una comparación de cosas buenas el acto es mejor que la potencia; mientras que en una comparación de males, el acto es peor que la potencia (pero se insiste también en que por naturaleza el mal es posterior a la potencia, es decir, tiene, por sí mismo, menos derecho a la realidad que la potencia).⁴⁰

En cuanto al conocimiento de lo verdadero y de lo falso, se demuestra primeramente que el acto es el principio de comprensión y que la potencia es comprendida solamente comenzando desde el acto, como lo dice santo Tomás: “cuando las cosas pasan de la potencia al acto, entonces se descubre su verdad.”⁴¹ Y en segundo lugar se demuestra que lo verdadero se encuentra más en el ser en acto que en el ser en potencia.⁴²

³⁷ Con respecto a las dos inteligibilidades encontradas en la realidad llamada “movimiento” [*motus*], cf. *CF* 3.4 e *ibid.*, 3.5 (n° 222). En 3.5 (n° 222) leemos: “Finalmente, [Aristóteles] -dice-, debe afirmarse que no se sigue que la acción y la pasión [*passio*] o la erudición y la doctrina sean lo mismo, sino que el movimiento [*motus*] que adviene a ambas es el mismo. Dicho movimiento según una razón es acción y según otra es pasión. Pues es nocionalmente distinto ser acto de algo como estando en él, y ser acto de algo como por causa de él. Pero el movimiento se llama acción según que es acto del agente como “por esto”, y se dice pasión según que es acto del paciente [*patientis*] como “en esto”. En algunos lugares, Sto. Tomás distingue los dos conceptos llamando a la acción “*motio*,” y a la pasión “*motus*.” Cf. *ST* 1-2.113.6.

³⁸ *CM* 9.7.

³⁹ *CM* 9.7-9.

⁴⁰ *CM* 9.10.

⁴¹ Cf. *ibid.*

⁴² Cf. especialmente *CM* 9.11

Lo que deseamos enfatizar aquí es que en este libro noveno de la *Metafísica*, tenemos, en primer lugar, una doctrina acerca de tres tipos de ser en acto: acto, operación y ser imperfecto; y, subsiguientemente, una discusión sobre el ser en acto en términos de prioridad, bondad y verdad. Ahora bien, esto es más cercano a las primeras cuatro vías de Tomás que si sucediera por casualidad. La Primera Vía empieza desde el ser imperfecto o acto imperfecto, es decir, el movimiento considerado como el acto de lo potencial o movable. La Segunda Vía parte de la operación, es decir, el movimiento considerado en comparación con el motor o poder operativo. La Tercera Vía, al visualizar las cosas según se manifiestan como generables y corruptibles, considera el ser sustancial o acto. La Cuarta Vía, luego, considera las cosas según que una es mejor que otra, más verdadera o más inteligible que otra, más noble que (es decir, anterior en perfección a) otra.⁴³

Es así que las primeras cuatro vías parecen estar construidas sobre la base de la doctrina aristotélica del ser, en el sentido de que “ser” significa lo que se distingue según el acto y la potencia.

Además, la Primera Vía es colocada en primer lugar porque el movimiento, es decir, el acto imperfecto, es más fácilmente conocido por nosotros. Como dice santo Tomás en su comentario sobre el mismo libro noveno de la *Metafísica*:

“...[Aristóteles] muestra lo que va a ser en acto; y dice que la palabra “acto” [*actus*], que fue establecida para significar acabamiento [*entelechiam*] y perfección, es decir, forma, y otras cosas de este orden, tales como son todas las clases de operación, proviene, con respecto al origen del término, principalmente del movimiento. Pues, dado que las palabras [*nomina*] son signos de nociones inteligibles, nosotros imponemos palabras, primero a aquellas cosas que primeramente comprendemos, aunque estas [cosas] puedan ser extremadamente derivadas [*posteriora*] en el orden de la naturaleza. Ahora bien, entre los diferentes actos, el movimiento es lo más conocido y lo más aparente para nosotros porque lo percibimos sensiblemente. Y, así, la palabra “acto” fue primero aplicada a él, y desde el movimiento se derivó a las otras [clases de acto]. Y es por esta razón que estar en movimiento [*moveri*] no es atribuido a los no existentes, aun cuando algunos otros predicados les son atribuidos. Porque nosotros decimos que algunos no existentes son inteligibles o [son] materia de opinión o hasta que [son] deseables, pero no decimos que son movidos. [Y esto es] porque, puesto

⁴³ Estoy tomando el término “noble,” en la Cuarta Vía, para significar prioridad en perfección (Cf. ST 1.4.2). Sobre esta prioridad Cf. CM 9.8. La noción “noble” no está lejos de bondad (Cf. ST 1.4.prólogo). De este modo, es interesante notar que, en la traducción latina de Aristóteles usada por Sto. Tomás, libro 9, Cap. 9 (1051a4), al introducir la comparación entre acto y potencia en función del bien y del mal, el texto comienza así: *Quod autem et melior et NOBILIOR...* Cf. también SCG 1.70.

que “estar en movimiento” significa ser en acto, se seguiría que no-seres-en-acto estuvieran en acto, lo que es claramente falso. Porque aunque algunos no seres son en potencia, sin embargo no se dice que sean, porque no son en acto”.⁴⁴

El término “estar en movimiento” [o “ser movido”, latín: *moveri*], en el segundo párrafo de la cita anterior, muestra que el movimiento que está en cuestión es el ser imperfecto o acto imperfecto, que constituye el punto de partida en la Primera Vía en la *Summa*.

En cuanto a que la Segunda Vía esté colocada antes de la tercera, tenemos que la operación es más conocible para nosotros que el ser sustancial, al menos en tanto que la operación esté en curso, es decir, el caso de la causalidad eficiente.⁴⁵ La razón es que al menos cierta eficiencia es sensiblemente manifiesta;⁴⁶ el ser sustancial, por otra parte, es lo que es más interior en las cosas, siendo por eso menos conocible para nosotros.⁴⁷

De esta manera podemos considerar en general cómo las primeras cuatro vías de santo Tomás proceden desde *ser movido*, a través de *ser una causa eficiente*, hasta *ser una sustancia*; y desde estas dimensiones más particulares del ser, avanzan hacia *ser bueno*, *ser cierto* y *ser noble*. Finalmente, todavía en la Cuarta Vía, el movimiento se produce desde la verdad hasta el *ser*, aparentemente como una especie de cumbre del artículo, donde la consideración filosófica se asemeja más al texto de la Escritura que santo Tomás cita antes de exponer las vías: “Yo soy el que es.”⁴⁸

No hemos entrado en los detalles de la presentación que hace santo Tomás de la comparación de Aristóteles entre acto y potencia, según un orden de prioridad,

⁴⁴ CM 9.3; acerca del estatus del movimiento como algo sensible, Cf. ST 1.78.3.ad 2.

⁴⁵ Sobre las dos clases de acción u operación y su distinción del ser sustancial, Cf. ST 1.54.2. Cf. también CM 9.8. Cf. también ST 2-2.183.3.ad 2: “*Efficientia... importat actionem tendentem in aliud* [‘eficiencia’ significa acción que tiende a otro].”

⁴⁶ Cf. ST 1.115.1: “Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son activos [es decir, actúan sobre otros].”

⁴⁷ Sobre nuestro conocimiento de lo “exterior” e “interior” de las cosas, Cf. ST 2.2.8.1; sobre la interioridad del ser, cf. ST 1.8.1, juntamente con 1.4.1.ad 3 y 1.105.5; sobre la primacía del ser sustancial, en el orden del ser, cf. ST 1.5.1.ad 1.

⁴⁸ La dificultad para el entendimiento humano de acercarse a lo que es máximamente un ser puede comprenderse en una cierta medida en términos de simplicidad y composición, o de indivisibilidad y divisibilidad. Así, en ST 1.13.11, la segunda razón aducida para contemplar “ser” como el nombre más propio de Dios es su indeterminación. Todo otro nombre utilizado *añade* algo por encima de ser, al menos una inteligibilidad adicional. La noción de ser tiene una simplicidad particular. Cuando se aplica a Dios, su indivisibilidad o simplicidad es máxima: comparar ST 1.11.4.ad 2 con 1.85.8, la tercera explicación en el artículo.

bondad y verdad. Eso alargaría sin necesidad nuestro tema. Debemos, sin embargo, mencionar un posible problema. En la *Metafísica* de Aristóteles, acto y potencia son los ítems bajo consideración, y la prioridad en la perfección, y una mayor bondad y afinidad con la verdad son vistas como *atributos* o posibles predicados del ser como acto. El extremo de esta estructura lógica se alcanza en la siguiente característica de la doctrina en cuestión, a saber, que Aristóteles dice que entre las cosas buenas, el acto es mejor que la potencia. Y entre las cosas malas, peor que la potencia. De esta manera, uno bien podría imaginar que el acto en sí mismo no es ni bueno ni malo. Esta perspectiva es corregida por Aristóteles solamente en la medida en que continúa diciendo que en el orden del ser natural o real, lo malo es, incluso, inferior a la potencia,⁴⁹ de modo que lo que tiene primariamente el carácter de bondad es acto.

Por otra parte, en la Cuarta Vía de santo Tomás, empezamos directamente con lo bueno, lo cierto, lo noble, y eventualmente, después de llegar a los superlativos de éstos, se realiza el movimiento hacia el ser: “y en consecuencia máximamente un ser.” Con todo, es correcto ver la doctrina de la Cuarta Vía como ciertamente formando una sola cosa con la *Metafísica*, libro 9 (y no meramente con el libro 2, explícitamente citado), porque la bondad y la verdad, en Aristóteles no son meramente consideraciones que él “casualmente” introduce con relación al ser como acto. Los atributos de los que se ocupa al exponer la doctrina o ciencia del ser no son sólo atributos casuales, sino que él los considera *propios* del ser como acto. De este modo, visualizar las cosas desde el punto de vista privilegiado de su bondad, verdad o nobleza equivale a una consideración entitativa que pertenece propiamente a las cosas en función de su ser, donde “ser” significa aquello que se distingue de acuerdo con el acto y la potencia.

Hasta aquí, entonces, tenemos respecto de las primeras cuatro de las Cinco Vías de santo Tomás, una razón de su orden y número. Las primeras tres corresponden a los tres modos de ser en acto, tomadas en el orden de su cognoscibilidad para nosotros. En esta luz, podemos entender muy bien la única señal de orden que santo Tomás mismo nos da: “La primera y *más manifiesta* vía”.

La Cuarta Vía, en sí misma múltiple, sintetiza la variedad de visiones, acorde con sus variadas propiedades, del ser como acto y el ser como potencia.

⁴⁹ Cf. CM 9.10. –De este modo, en SS 3, Tomás dice de Aristóteles: “Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui.” “[Aristóteles) sostiene que la razón (noción) de verdadero y bueno se atribuye al acto]”.

5. *Summa Theologiae*: La Quinta Vía

Si estamos en lo correcto al ver las primeras cuatro vías como desarrolladas de acuerdo con la presentación aristotélica del ser como acto y como potencia, ¿por qué hay una Quinta Vía? Las primeras cuatro vías son tan sistemáticamente comprensivas que es difícil ver que la Quinta Vía añada algo más por encima de ellas.

La sugerencia que deseo hacer es que, así como hemos considerado a las primeras cuatro vías como una especie de unidad, del mismo modo la Quinta Vía constituye una segunda unidad. Así, el artículo tendría dos partes principales, las primeras cuatro vías y la quinta.

¿Existe alguna razón, fuera del acabamiento sistemático de las primeras cuatro vías, para postular esta doble estructura?

Si deseamos captar esta dualidad en la forma más compacta posible podemos tomar a la Cuarta Vía como un resumen de las primeras cuatro. De este modo, tenemos a Dios como “un ser en grado máximo”, la “causa, de todos los otros seres, del ser, de la bondad y de toda otra perfección,” y tenemos a Dios como “una clase inteligente de ser [*aliquid intelligens*], por el que todos los seres se ordenan cada uno a su fin.” Esta dualidad, sugiero, corresponde al plan de la *Summa Theologiae* como un todo.

Podemos ver este plan en varios textos. El primer lugar donde la ciencia que Sto. Tomás llama la “Doctrina Sagrada” está bajo discusión parece ser ST 1.1.7:

“Pues bien, como en la Doctrina Sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque en el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin”.

Y luego, en 1.1.2, en el prólogo, leemos:

“Puesto que el principal intento de la Doctrina Sagrada es el de dar a conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de las criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios; después, del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado de Dios se dividirá en tres partes. Trataremos en la primera de lo que atañe a la esencia divina; en la segunda, de lo que se refiere a la distinción de personas, y en la tercera, de lo relativo a como proceden de Dios las criaturas”.

Vemos, particularmente en el último párrafo citado, cómo “Dios en sí mismo” es observado como con un telescopio como Dios “en cuanto origen de las cosas,” para constituir la materia de la Primera Parte de la *Summa*; mientras que el tratamiento de Dios “como meta de todas las cosas” asume la forma especial de “meta del hombre,” y constituye el tema general de la Segunda y Tercera Partes de la *Summa*.

Mi sugerencia es que el artículo sobre la existencia de Dios adquiere su orden global del hecho de que es Dios, en cuanto sujeto de la ciencia llamada “Doctrina Sagrada,” aquel cuya existencia está siendo demostrada. De acuerdo con esto, se podría decir que las primeras cuatro vías constituyen un punto de partida para la Primera Parte de la *Summa*, mientras que la Quinta Vía constituye un punto de partida para la Segunda y Tercera Partes.⁵⁰

Nuestra explicación del orden de las vías coincide, así, de alguna manera, con la explicación causal, pero explica por qué, por sí misma, esa explicación es inadecuada. La dualidad que vemos como la estructura más amplia del artículo refleja la dualidad de la causalidad eficiente y final: Dios como el comienzo y el fin de todo. Pero el sistema que ha sido trazado para las primeras cuatro vías responde a la variedad propia del ser como acto.

Nuestra intención aquí es proponer el orden que santo Tomás mismo tenía en mente al escribir este artículo y no meramente un orden que es sostenible pero que estaba fuera de su atención. Dado el interés de santo Tomás en las cuestiones de orden, el interés que demostró en los conjuntos de pruebas para la existencia de Dios y la forma cuidadosamente trabajada que tiene el artículo de la *Summa* 1.2.3, no nos parece probable que el orden que hemos descrito no haya sido intencional.⁵¹

⁵⁰ La importancia de la dualidad -Dios considerado más absolutamente (cuán cerca llegamos al nombre divino primario en la Cuarta Vía) y Dios considerado en cuanto nos guía a nuestra meta- emerge en otros contextos. Cf. por ej., la explicación de Sto. Tomás sobre el Padrenuestro, ST 2-2.83.9, con la primacía de las primeras dos peticiones. Cf. también la primacía para la fe cristiana de las doctrinas sobre el ser y la providencia de Dios, ST 2-2.1.7. Precisamente un signo revelador de la intención de Sto. Tomás es el uso del giro “nosotros” en las conclusiones de la cuarta y Quinta Vías. En las primeras tres vías, Sto. Tomás concluye: “y éste es el que todos entienden “por Dios”, “a la que todos llaman un Dios”, etc. En las últimas dos vías escribe: “y a esto (*nosotros*) lo llamamos Dios”. Es cierto que la forma “nosotros” se usa en SCG 1.13, aun en conexión con el argumento más estrechamente paralelo a la Primera Vía de la *Summa*. De este modo, sólo es posible que en la *Summa* la forma “nosotros” signifique la estructura literaria; el “nosotros” indicaría algo así como un uso apropiado de estos dos tipos de nombres divinos para quienes profesan la fe cristiana.

⁵¹ La concepción del plan de este artículo de la *Summa* que hemos propuesto también ayuda a explicar por qué la Quinta Vía es aun más resumida que las otras. Cf. anteriormente, n. 30.

La distintividad de la “Tercera Vía” de Santo Tomás

En el presente artículo propongo examinar la Tercera Vía de santo Tomás para probar la existencia de un Dios, teniendo presente y aplicando las propuestas que hice en otra parte con relación al número y orden de las “Cinco Vías” y el rol desempeñado allí por la TW. Sigo sosteniendo que las primeras tres vías toman como puntos de partida los tres tipos de acto o actualidad presentados por Aristóteles en *Metafísica* 9.6: que la Primera Vía comienza desde la actualidad (moción) imperfecta, la segunda desde la actualidad (acción o eficiencia) secundaria, y la TW desde la actualidad (ser o actualidad sustancial) primaria.¹ La idea, por supuesto, de una vía para probar la existencia de un Dios consiste en proceder desde un efecto, más conocido para nosotros que su causa, hasta el conocimiento de la existencia de la causa. El problema es desarrollar una visión del efecto *en cuanto efecto, es decir*, una visión tal que revele dependencia de otro y así nos conduzca al conocimiento de la existencia de ese otro.²

De los tres puntos de partida que he mencionado, sólo uno es intrínsecamente tal que puede llevar a la mente más allá del punto de partida mismo: para santo Tomás, la moción, la actualidad imperfecta, es intrínsecamente un acto existencial prestado o derivado.³ Sin embargo, la acción de un agente, el segundo punto de partida, indica por naturaleza, perfección, y el tercero, la sustancia, es precisamente lo ontológicamente autosuficiente. De este modo (para limitarnos a este último caso), exponer las sustancias, tomadas en su auténtica sustancialidad, *como un efecto*, constituye una tarea especial. Esto es lo que yo tomo como contribución distintiva de la TW.

¹ *Metaf.* 9.6 (1048b6-17); Cf. el Cap. III de este libro.

² Cf. ST 1.2.2.

³ El término “moción”, sin embargo, es ambiguo. Puede utilizarse para significar el acto del agente, significando así lo que es intrínsecamente una perfección: Cf. Cap. III, pp. 67 y ss.

2.

La formación histórica de la TW ha sido cuidadosamente explorada. Santo Tomás tomó un argumento que él (o algún otro) ya había construido, a saber, el que se encuentra en la SCG 1.15.5 y además en 2.15.6, de inspiración en gran parte aviceniana; él lo reconsideró a la luz de un argumento dado por Moisés Maimónides (basado en una doctrina del *De caelo* de Aristóteles); y produjo un nuevo argumento, algo diferente del de Maimónides. El argumento refleja no solamente el *De caelo* de Aristóteles, sino también su *Metafísica*. El texto de la *Metafísica* al que generalmente se hace referencia es, como trasfondo de la TW, 12.6, especialmente 1071b19,25-29, y 1072a10-12.⁴ Sin embargo, el pasaje de 12.6 que me parece el más relevante es 1071b4-6, a saber:

“...necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil. En efecto, las entidades son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles”.

La atención está centrada claramente sobre las sustancias.

Otro pasaje al que debería hacerse referencia es *Metafísica* 9.8 (1050b6-19). Aquí el tema es la prioridad, precisamente desde el punto de vista de la *sustancia*, de las cosas eternas sobre las perecederas. Aristóteles argumenta acerca de la prioridad del acto sobre la potencia, prioridad en la misma línea de la sustancia, y concluye con unas palabras que no pueden menos que recordarnos la TW:

“Tampoco está en potencia ninguna de las de las cosas que son necesariamente. (Ciertamente, éstas son las realidades primeras; y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada)”.⁵

Estos textos de trasfondo ciertamente nos animan a ver la TW como un argumento en el que la noción clave es la de la sustancia o esencia como el principio del ser actual.

3.

Puesto que estamos interesados en la distintividad de la TW aun en cuanto contrastada con la SCG 1.15.5 y la 2.15.6, es obvio que nuestro interés primario

⁴ Holstein, 364-366.

⁵ *Metaf.* 9.8 (1050b18-19). El argumento de Aristóteles en 1050b8 y ss. nos recuerda más a la SCG 1.15.5 y 2.15.6 que a la TW.

concierno a la primera parte de la TW (el argumento para la existencia de un ser necesario). El primer punto de divergencia con los argumentos de la SCG es pequeño, pero, sin embargo, quizás no sea meramente accidental. Mientras que en la SCG I.15.5 tenemos:

“Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden [con respecto a él] ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles”.

En la TW tenemos:

“Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan”.

Es decir, el *movimiento* desde nuestra observación de la generación y la corrupción hacia nuestra consideración del estado ontológico de las cosas involucradas, es traído a primer plano. No son los hechos de la generación y la corrupción con lo que estamos primariamente interesados; el punto de partida (ya en la SCG, pero más precisamente en la TW) es la sustancia misma de las cosas, en cuanto esa sustancia es revelada por los hechos de la generación y la corrupción.

4.

Llegamos ahora a la parte enteramente distintiva de la TW. Los manuscritos permiten aquí dos diferentes lecturas del primer movimiento de santo Tomás, a saber:

(i) “Pero es imposible que todas las cosas que son tales sean siempre” y (ii) “Pero es imposible que todas las cosas que son sean tales.”

Mientras que ninguna de las dos compromete la validez del argumento, estoy más de acuerdo con (ii). La razón es que ésta se centra en el punto de partida, a saber, el estado ontológico peculiar de algunas cosas. La idea del argumento es darle a ese estado ontológico un principio o punto de partida, por así decirlo, y ver adónde conduce; y conduce a una visión anómala de la existencia actual de las cosas, por cierto imposible. De este modo, en virtud del punto de partida original, o sea, el estado ontológico, la existencia presente se despliega como una influencia, es decir, proviniendo de algún otro principio. Por otra parte, la otra lectura posible comenzando el argumento con la atención puesta en el hecho de que algo debe haber existido

siempre y que los “posibles” no pueden satisfacer este requerimiento, parece no ejercer la más mínima violencia sobre la naturaleza pedagógica de una “vía”.⁶

5.

Ahora llegamos a la afirmación:

“...pues aquello que es un posible [con respecto a] el no ser, en algún momento no es”.

El problema obvio es el siguiente: ¿No podría una cosa tener la posibilidad de alguna determinación para toda la eternidad, y, sin embargo, no estar nunca actualmente determinada de ese modo? Santo Tomás ha propuesto el mismo esta objeción y la ha respondido en su *Comentario al De caelo* de Aristóteles, escrito unos seis años después de la TW.⁷ Aristóteles, buscando establecer que el universo corpóreo no puede a la vez ser generado y ser incorruptible o, a la vez, no generado y corruptible, ha sostenido que su adversario está suponiendo que algo, simultáneamente, es y no es actualmente.⁸ La objeción formulada por santo Tomás es como sigue:

“Pero parece que este proceso de Aristóteles no conlleva necesidad. En efecto, aunque no exista una potencia a que dos cosas opuestas estén, en el mismo tiempo, en acto, sin embargo, nada impide que la potencia de algo esté dispuesta a dos cosas opuestas respecto al mismo tiempo bajo disyunción, de igual manera y del mismo modo; así mi potencia está dispuesta a que mañana, a la salida de sol, yo o esté sentado o esté de pie, pero, no, para que ambas acciones se realicen simultáneamente, sino que, igualmente, yo puedo o estar de pie, no estando sentado, o estar sentado sin mantenerme de pie. Así, pues, alguien podría salir al paso de la argumentación de Aristóteles. Consideremos algo como ente siempre, pero de manera que ese su ser [esse] sempiterno sea contingente y no necesario. Por lo tanto, podrá no ser respecto a cualquier parte del tiempo infinito en el que se establece que es siempre: y no por esto se seguirá que algo es simultáneamente ente y no ente.

⁶ La lectura que yo prefiero consiste simplemente en omitir la palabra “Semper”. A petición mía, mi hermano en la orden Gilles De Grandpré, O.P., de la Comisión Leonina (para la edición crítica de las obras de Sto. Tomás), examinó treinta y nueve manuscritos testigos de la TW. Veinticinco no tenían ningún rastro del “Semper” (de los cuales tres eran definitivamente del siglo trece). Diez tenían “Semper” sólo como una corrección interlineal o marginal. Solamente cuatro tenían “Semper” sin más calificación. Sin embargo, dado que ni él ni, por cuanto yo sé, algún otro ha hecho un adecuado estudio de la tradición de los manuscritos, la calidad real de estos testigos es desconocida. De este modo, desde el punto de vista de una edición científica, la omisión del “Semper” puede considerarse solamente como una hipótesis probable.

⁷ Cf. Weisheipl, 376-377.

⁸ Aristóteles, *Acerca del cielo*; tr. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1996, I.12 (281b23). En adelante: *De Caelo*.

El razonamiento parece el mismo en todo el tiempo infinito y en alguna parte de todo el tiempo infinito. En efecto, aunque establezcamos que alguien está siempre en casa durante el día entero, sin embargo, no es imposible que ése no esté en casa en cualquier parte del día: porque está en casa durante todo el día, no por necesidad, sino contingentemente”.

A esto santo Tomás replica contrastando potencias con respecto a sentado/de pie o con estar dentro/fuera de la casa, por una parte, y potencias para el ser o la existencia, por la otra:

“Hay que replicar que el argumento no es el mismo para uno y otro caso. En efecto, lo que es siempre -a saber, durante un tiempo infinito-, tiene potencia para ser en el tiempo infinito; ahora bien, la potencia de existir [*existendi*] no está dispuesta [a saber, existir y no existir] a dos cosas respecto al tiempo en el que algo puede ser, pues todas las cosas desean ser y cada una desea ser tanto cuanto le es posible ser [... *unumquodque tantum est quantum potest esse*]. Esto es evidente principalmente en las cosas que son por naturaleza, porque la naturaleza está determinada a un fin [y no a dos opuestos]. Todo lo que es siempre, no es siempre de modo contingente, sino por necesidad”.⁹

Con esto vemos que la palabra “posible” en la TW es una especie de trampa. Estamos hablando de cosas que deben dejar de ser. Su propia constitución interna es tal que ellas pueden existir solamente por un tiempo. El animal no muere por casualidad. Los mismos factores que constituyen su peculiar modo de ser o su vida dictan que finalmente él debe dejar de ser. La muerte de tales cosas es natural.¹⁰

Posibilidad con respecto al no ser significa aquí “una disposición ordenada hacia el dejar de ser”. P. T. Geach usa la expresión: “inherente propensión a dejar de existir.” Esto está bien en tanto “propenso” se tome en su sentido fuerte. Las cosas no

⁹ *In De Caelo*, 1.26 (258).

¹⁰ Para la teoría de santo Tomás acerca de la naturalidad de la muerte, ver ST 1-2.85.6 e *In De caelo* 2.9 (375). Para el lector moderno, el uso por parte de Sto. Tomás de “*possibile*” (que, para no imponer nuestra interpretación, hemos traducido como “posible”) debe parecer *completamente perverso*. Puede servir de ayuda recordar que la palabra “*posse*” (“*poder*”, “*ser capaz*”) era usada para expresar el correlativo de *actual*. De este modo, lo que está “en las cartas” para una cosa, es “posible” aun cuando *deba* darse, de hecho, en acto. Algo es “posible” en cuanto que todavía no es actual, pero este uso de “posible” (o más exactamente el latín “*possibile*”) no contiene ninguna señal de lo “opcional” como sí lo tiene la palabra en español. “Potencial” sería menos confuso. Nótese, sin embargo, que ya existe para el latín del tiempo de Sto. Tomás, y aun con respecto al término “*potentia*”. De este modo, Sto. Tomás (extendiendo la dificultad, por implicación, aun al árabe) explica la interpretación errónea de Averroes con respecto a Alejandro diciendo que Averroes fue inducido a error por el equívoco de que “*potentia*” a veces significa una relación a opuestos o una opción, pero no siempre; cf. S. Tomás, CF 8.21 (1153).

están meramente abiertas a dejar de ser, aptas para dejar de ser; ellas están *obligadas* a dejar de ser. La misma antipatía que los seres tienen hacia dejar de ser nos convence de que lo que deja de ser es porque *debe* dejar de ser. Y de este modo se ve que realmente existe un tipo de ser constituido de tal manera que su no ser es inevitable.¹¹

Anthony Kenny interpreta este paso de la TW a la luz del *In De caelo* de santo Tomás, así como hemos hecho nosotros. Sin embargo, esto lo lleva a presentar objeciones precisamente contra la doctrina del *In De caelo*. Él dice (i) que la conclusión de que lo que es siempre tiene la potencia de ser siempre, ha sido alcanzada por el uso de la regla siguiente: la inferencia de lo que es a lo que puede ser es válida (*ab esse ad posse valet consequentia*). Esta regla, arguye él, solamente se sostiene con respecto a la posibilidad lógica, no a la potencia, mientras que la conclusión se refiere a la potencia. Él concibe las cosas que no tienen la potencia de continuar siendo siempre, bajo la influencia de agentes externos. Además (ii), puesto que santo Tomás ha argumentado que una cosa que *efectivamente* deja de ser, *debe* dejar de ser, con el fundamento de que lo que *puede* ser siempre, será siempre, Kenny objeta que una cosa puede tener la potencia para existir por siempre y, sin embargo, fallar en lograrlo: él dice que podría haber una falible “potencia para existir por siempre.”¹²

En cuanto a (i), parece más bien demostrar que donde uno encuentra una cosa que existe para siempre, si no hay ninguna potencia para esto, entonces hay que mirar fuera de la cosa para encontrar algo que tenga la potencia requerida. Kenny parece perder de vista el hecho del que habla santo Tomás sobre las capacidades intrínsecas de las cosas, y no sobre lo que pueden o no pueden hacer bajo la influencia de agentes externos. Santo Tomás visualiza una cosa que se supone tiene potencia para dejar de ser; a esto se lo ve como algo que está en la cosa misma. La cuestión es: ¿Puede una cosa ser tal que, abandonada a sus propios recursos, por así decir, sea

¹¹ Cf. P. Geach, 115. Notemos la afirmación de Aristóteles: “mientras que ‘corruptible’ es de las cosas que se dan necesariamente en los sujetos en que se dan” [*Metaf.* 10.10 (1059a3-4)]. Claramente, la TW no está concebida para probar la existencia de la *necesidad natural*. Tal necesidad pertenece ya a su punto de partida.

¹² A. Kenny, 62-63. Yo no he tratado la objeción de Kenny basada en el suicidio, que, en cualquier caso, él parece pensar haber respondido. En efecto, santo Tomás en el *In De caelo*, en la respuesta dice que el que “todos buscan el ser” es más claro en las cosas naturales, que están determinadas a un resultado. Sto. Tomás está distinguiendo aquí dos modos de potencia o poder, una llamada “naturaleza” y la otra llamada “razón”, esta última es precisamente una potencia hacia opuestos, [Cf. *Metaf.* 9.5 (1048a2-10)]. La potencia para el ser o el no ser, en discusión al presente, está siendo visualizada como ejemplos de la naturaleza. Por supuesto, dado que la razón (y su modo para obrar: la “voluntad”) presupone la naturaleza (2.10.1.*ad* 1 y 1.60.1), la inclinación natural a buscar el ser tiene su efecto sobre la concepción del suicidio por parte de Sto. Tomás: cf. ST 1-2.29.4.*ad* 2 y 2-2.64.5. [Yo añado aquí *De malo* 16.3.*ad* 5 *in contr.*]

siempre? El objetor imaginado por santo Tomás se figura una situación en la que un hombre que, teniendo la potencia para entrar en su casa, sin embargo, pasa todo el día afuera. Santo Tomás replica que los dos casos no son realmente comparables porque, con respecto a continuar existiendo, el hombre *busca* continuar existiendo y su dejar de existir demuestra la inevitabilidad de su dejar de existir y, por lo tanto, una situación intrínseca que lo conduce a su no existencia. Por otra parte, por lo que respecta al estar afuera todo el día teniendo, sin embargo la posibilidad de entrar, esta posibilidad es de una clase diferente, tal que puede estar realmente allí y no ser realizada nunca, porque es, en sí misma, con respecto a la inclinación humana, la mitad de una verdadera opción; es, en sí misma, una materia indiferente. De este modo, dice santo Tomás, si una cosa *realmente* existe para siempre, entonces tiene la potencia para existir de ese modo; es decir, su capacidad interna es totalmente inmune a la inevitabilidad de dejar de ser; tiene lo que se necesita para durar para siempre.

La introducción de Kenny de agentes externos es particularmente inapropiada en el contexto de la discusión de la TW. Toda la idea de la TW es concederle a todas las cosas el único estado ontológico posible con respecto al no ser; de este modo, aquí están prohibidos los “agentes externos”. (En cuanto a si se aplica o no la máxima: *ab esse ad posse valet consequentia*, a la potencia tanto como a la posibilidad lógica, hay que notar que en su contraejemplo, es decir, en el caso de una cosa que existe siempre podemos encontrar que es mantenida en la existencia “por potencias residentes en una sucesión de agentes externos”. Kenny mismo está realmente buscando fuera de la cosa la *potencia requerida*, es decir, está operando en conformidad con la necesidad de suministrar una potencia adecuada a la actualidad evidente).

En cuanto a (ii), las cosas son, en último término, falibles precisamente por su propia conformación intrínseca. Los fabricantes que notaron eso instituyeron la “obsolescencia incorporada”. La potencia de existir por siempre es una cosa bastante difícil.¹³

¹³ La observación con la que Kenny concluye esta sección de su crítica de la TW, es decir, 63, su párrafo: “Efectivamente, si en la *potentia ad esse...*”, yo lo entiendo como sigue. Sto. Tomás puede interpretarse como argumentando que lo que tiene potencia para ser y ninguna potencia para no ser, debe ser siempre. Kenny corrige así: Sto. Tomás, como él mismo lo reconoce, tuvo que interpretar “potencia para ser” con referencia al tiempo (o siempre o por un periodo definido). Por lo tanto, una cosa podría tener potencia para ser y ninguna potencia para no ser y, sin embargo, estar programada para durar solamente por un cierto tiempo definido, y luego dejar de ser. Esta observación de Kenny si fuese cierta, podría o no podría afectar la validez de la TW. Sin embargo, me parece que constituye una comprensión seriamente equivocada de la TW y de Sto. Tomás. El “Sto. Tomás” que Kenny utiliza aquí contra Sto. Tomás es una ficción. Para Sto. Tomás, *potentia ad esse* no implica, de suyo, un límite de tiempo. Adquiere limitación de duración solamente al acoplarse con una potencia para dejar de ser, Cf. ST I-2.85.6 y CF 8.21 (1153

6.

La TW continúa:

“Sí, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía [en el dominio de las cosas]”.

Sabemos que *algunas* cosas tienen el estado ontológico en cuestión (en efecto, ¿qué otra cosa hemos alguna vez observado sino cosas que dejan de ser?). ¿Puede este estado ontológico atribuirse absolutamente a todo? ¿Podemos decir: “Todo lo que es, debe no ser en algún tiempo? Si lo hacemos, tenemos que concluir que en algún momento en el pasado no hubo absolutamente nada. Si consideramos que “no existir para siempre” es la única regla ontológica según la cual todo debe juzgarse, no podemos decir que los ser(es) en cuestión hayan “sido siempre”. Esto me parece no tener excepción.

Se dice a veces que santo Tomás comete un error al razonar en este peldaño [de la argumentación] que el “todos” en el antecedente está tomando los ítems separadamente, mientras que la conclusión solamente se sigue si ese “todos” se toma colectivamente, es decir, como si se estuviera hablando del “todo”.¹⁴ A mí me parece, antes bien, que santo Tomás está aplicando meramente la única regla ontológica a todo lo que supone que existe. Presumiblemente la dificultad con el argumento ha de encontrarse donde uno se rehúsa categóricamente a tomar a los seres de otra manera que no sea uno por uno. Sin embargo, tomándolos así, ¿qué más se puede decir sino que todos ellos dejan de ser?

Sí, puede replicarse, pero no todos a la vez: las cosas pueden acomodarse de modo que algún ser o algunos seres estén siempre en existencia. Todo puede dejar de ser y, sin embargo, algo siempre es. ¿Pero qué estatus tiene este acomodamiento mismo? ¿Se encuentra solamente del lado de nosotros que lo estamos considerando o está ubicado en las cosas mismas? Y si es esto último, ¿no equivale a considerar las cosas como “un todo” y darle efectivamente a ese todo exactamente lo opuesto

y 1155). Desde este punto de vista Kenny está equivocado, al suponer (61) que “la posibilidad de no ser es una posibilidad de la misma clase que la de ser.”

¹⁴ Cf. por ejemplo, Wadia, 415, hablando de “la suposición errónea que muchos críticos consideran como el talón de Aquiles del argumento cosmológico -la suposición, a saber, de que una colección de seres es ella misma un ser”- él piensa que puede salvar la primera parte de la TW de esta crítica (416).

¹⁵ Es notable, en efecto, la poca relevancia que para la TW tiene la noción de “cosmos”, la cual es tan a menudo tomada por el auténtico tipo de argumento “cosmológico”. Éste más bien somete a prueba la aplicación del único estatus ontológico observable a cualquier otro que haya.

del único estatus ontológico permitido, es decir, establecerlo para existir para siempre?¹⁵ No hay, por supuesto, ninguna objeción a que se atribuya a las cosas cualquier “totalidad” que se encuentre allí en tanto se las visualice según el único estatus ontológico perteneciente a la hipótesis de la TW.

¿Se supone que esta disposición se encuentra en las cosas pero “como algo que ocurre por casualidad”? ¿Se concibe a esta disposición como un evento casual? Pero llamar “casualidad” a lo que nunca deja de ocurrir es algo inaceptable.¹⁶

Además de la objeción anterior, hay otra que se ha propuesto repetidamente en este siglo y muy recientemente lo hizo Joseph Bobik. Proviene de la doctrina sobre la naturaleza de la generación y la corrupción. Se dice que la corrupción de una cosa es la generación de otra. De este modo, todo dejar de ser es un llegar a ser y no es cierto que si todas las cosas dejan de ser no habrá nada. Habrá otro conjunto de cosas.¹⁷

Yo veo que hay aquí dos observaciones para hacer. Ante todo, una de las dificultades al leer la TW es, por una parte, incluir en la propia comprensión de ella esas concepciones que es sensato presuponer. Y, por otra parte, excluir del cuadro aquellos puntos que, en el orden humano del aprendizaje, son más cuestionables aún que el punto que se quiere demostrar. En nuestro orden de aprendizaje ¿qué verdades son prioritarias respecto de otras? En este sentido, por ejemplo, santo Tomás vio la necesidad de argumentar que la existencia de Dios no es, para nosotros, un principio.¹⁸

¹⁵ Yo añado aquí lo siguiente al original: ¿La cuestión es *por qué* las cosas obran de esta manera? ¿Cuál es la fuente de esta eterna e infalible sincronización? ¿Qué ser, qué sustancia tienen garantizada su continuidad? No pueden ser las sustancias tomadas individualmente. Un sistema de generación a prueba de fallas da evidencia él mismo de la efectividad de una sustancia, una sustancia que tiene control o dominio a lo largo del tiempo con respecto a las fuerzas potencialmente destructivas. Santo Tomás, en SCG 3.155, argumenta así: “Si hay muchos agentes sucesivos, uno de los cuales obra después de la acción del otro, la continuidad de su acción no puede ser causada por uno solo de ellos, porque ninguno de ellos obra siempre; ni tampoco por todos, puesto que no obran a la vez; por lo cual es menester que sea causada por un agente superior que obra siempre como prueba el Filósofo en el libro VIII de la *Física*, al decir que la continuidad de la generación en los animales es causada por algún superior sempiterno”.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Física*; trad. G. De Echandia, Madrid, Gredos, 1995, 2.5 (196b10-15). En adelante: *Fis.*

¹⁷ Cf. Bobik, 170. San Alberto realmente incorporó esta objeción en la presentación de su argumento al estilo de la TW (cf. más adelante, en el apéndice a este capítulo). Quinn, 55-57, parecería relacionar cualquier uso de un tiempo infinito en la propia explicación de la TW con una interminable generación y corrupción. Yo diría que se puede concebir el tiempo infinito requerido para que los posibles dejen de ser, sin establecer ningún compromiso con la materia aristotélica o una generación perpetua.

¹⁸ Cf. SCG 1.11.1. Notemos que para santo Tomás, mantener el argumento anselmiano es negar la necesidad de una demostración real de la proposición: “Dios existe”, SCG 1. 10.2 y ST 2.2.1.obj. 2.

¿Qué decir de “la corrupción de uno es la generación de otro”? El punto de partida de la TW es modesto, sobrio y excesivamente cercano a una “experiencia básica”. En efecto, encontramos que las cosas son “generadas” y “se corrompen”, pero lo que se quiere significar aquí es simplemente que las cosas llegan a ser y dejan de ser. Ninguna teoría de la naturaleza de la generación o de la naturaleza de la corrupción está allí involucrada, aunque están implicados en la TW juicios metafísicos tales como el que ya hemos mencionado, a saber, que las cosas buscan el ser tanto como pueden, de modo que el dejar de ser debe ser algo “inscrito en su misma primera construcción”, por así decir. Por otra parte, doctrinas tales como la concomitancia universal de la generación y la corrupción o la perpetuidad de las especies, y ese tipo de cosas están al menos tan alejadas del punto de partida del conocimiento humano como la doctrina de la existencia de una sustancia imperecedera o de sustancias cuya acción pueda asegurar esos resultados (es decir, la perpetuidad de la especie, etc).

A manera de reflexión sobre lo básica que es la experiencia de donde arranca la TW, añado lo siguiente. Fr. Arnou estuvo acertado en incluir el *Fedón* 72c-e en su colección de pasajes ancestrales con respecto a la TW.¹⁹ Pero la extensa discusión que los precede, 70d-71e, sobre la generación en general, es también apropiada. Allí Platón considera el morir “un proceso de generación” (de los muertos), y en la afirmación siguiente (que seguramente no carece de humor) vemos que no pierde contacto con lo que realmente está *dado* en nuestra experiencia.

“Y de los dos procesos de generación entre estos dos [a saber, los vivos y los muertos], uno es claramente visible; porque el morir seguramente es visible, ¿no es cierto?”

Y *argumenta* sobre el otro proceso:

“¿Vamos a negar, entonces, el proceso opuesto y será la naturaleza unidimensional en este caso?”²⁰

El otro proceso es, naturalmente, no sólo el de que las cosas llegan a ser sino que llegan a ser *desde los muertos*.²¹

En efecto, Aristóteles propone la doctrina de que la corrupción de esto es la generación de aquello para explicar cómo, suponiendo un universo corpóreo finito,

¹⁹ Arnou, 17.

²⁰ Platón, *Fedón*, trad. C. García Gual-M. Martínez Hernández y Lledó, Inigo, Madrid, Gredos, 1986.71 e.

²¹ A. Kenny, 54-55, ve a los posibles con los que comienza la TW, demasiado cargados con la teoría de la naturaleza de la generación, y, de este modo, compuestos de materia y forma; así también, Quinn, 53: los posibles son compuestos de materia y forma. De hecho, no se presupone allí ninguna composición de materia-forma ni de esencia-existencia.

las generaciones pueden sucederse perpetuamente unas a otras.²² La TW por otra parte, abstrae enteramente de la consideración el hecho de si el dominio de los generables y los corruptibles es perpetuo o no. La TW afirma, y hasta se toma el trabajo de argumentar, que algo debe haber existido siempre; pero esa es una proposición mucho más simple que la de que el dominio de los generables es perpetuo.

Mi segunda observación concerniente a la objeción a la TW, basada en la doctrina de que la corrupción de esto es la generación de aquello, es acerca del propio juicio metafísico de santo Tomás sobre esa doctrina. Mientras él afirma que en un mismo movimiento natural se producen la generación de B y la corrupción de A, sostiene, sin embargo, que la generación de B y la corrupción de A no son absolutamente eventos idénticos. Esos cambios hay que concebirlos en relación a sus puntos de terminación. El punto de terminación de dejar de ser de una cosa real es un no ser (expresado en forma de verbo). El punto de terminación del llegar a ser de una cosa real es un ser (expresado de la misma manera). Equiparar una generación y una corrupción equivale a decir que el no ser es ser. De acuerdo con esto, santo Tomás enseña que esos dos cambios son concomitantes pero no idénticos.²³ Esto significa que para él, decir: “dejar de ser es llegar a ser” no solamente es imposible con respecto a casos de aniquilación y creación, sino también con respecto a casos de generación y corrupción. Para A, dejar de ser no es lo mismo que para B llegar a ser. Si se está de acuerdo con esto, hay que estar preparado, me parece, para admitir la posibilidad del estado de la mente que constituye el punto de partida de la TW,²⁴ es decir, de alguien que no ve en el dejar de ser, tal como se encuentra en nuestra experiencia, la garantía de que eso es también un llegar a ser.

Antes de dejar la consideración de esta parte de la TW, debo hacer notar que a veces la cuestión se plantea así: ¿Es simplemente una manera aproximada de decir que si todos son posibles con respecto a la no existencia, entonces, nada ha existido nunca? Es decir, santo Tomás argumenta que lo posible con respecto al no ser, en *algún* tiempo no es, y concluye que si éste fuera el único estatus ontológico, en *algún* tiempo no hubo nada. ¿Está diciendo él que lo posible debe tener el no ser *antes* del ser, debe *llegar al ser*, debe ser *generado*, y que así el no ser de *todo* *precedería* a su ser?

²² Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*; trad. E. La Croce y A. Pajares, Madrid, Gredos, 1987, 1.3 (318a14-32). En adelante: GC.

²³ Cf. Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre la verdad*, 28.1 y 28.6; en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>, (en adelante: DV). También ST 1-2.113.6.ad 2; cf. De Koninck (1956), 22-23. [Añado aquí: Cf. Alberto, *In De div. nom.*, c. 4, nº 167 [con referencia a Averroes].

²⁴ Aquí yo añadí una nota manuscrita en mi copia: Cf. también SCG 3.4; cf. también *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, IV, xvi, nº 495. (En *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>). En adelante: *In De div. nom.*

Entendido así, el argumento, junto con la premisa de que lo que no es, no comienza a ser sino por virtud de aquello que es, concluiría en que nada ha existido *jamás*. Este sería el sentido de “en algún tiempo no hubo nada” y de “aun ahora no habría nada”. La interpretación alternativa consiste en afirmar que, *dado* un posible con respecto al no ser, *es decir*, dado algo actualmente existente, eso debe *dejar* de ser. Por lo tanto, si algo es tal, todo debe dejar de ser. Eso ya debe haber sucedido, dado un tiempo infinito para que eso suceda. De este modo, en *algún* tiempo en el pasado todo hubiera *dejado* de existir y aun ahora no existiría nada.

La visión de que lo realmente importante es: *nada hubiera existido jamás*, me parece que hace retroceder el argumento mucho más hasta la línea de pensamiento de la SCG 1.15.5 y 2.15.6, es decir, la visión de lo posible como *indiferente* al ser y al no ser y la postulación de una causa para explicar por qué el ser es, en efecto, una condición que prevalece sobre el no ser. Esto parece involucrar una esencia “existencialmente neutra”, proveniente de Avicena pero seguramente sugerida por ciertas observaciones de Aristóteles.²⁵ La línea de pensamiento peculiar a la TW, sostengo yo, requiere que *se postule* a los seres, postularlos de acuerdo con la clase de sustancia o esencia u orden de existencia, que observamos en las cosas (si observáramos cualquier otro estatus ontológico en las cosas, la TW carecería de propósito). Ellas son intrínsecamente “temporales”. Las esencias discutidas en la TW son todo menos existencialmente neutrales: esto es claro desde el simple contenido y la secuencia del argumento y resulta doblemente claro en la medida en que corresponde leer a la TW a la luz de la objeción en el *In De caelo* y su réplica (escrita seis o siete años más tarde).²⁶

A causa de la dificultad de la TW, algunos de los que escriben sobre santo Tomás tienden a favorecer la versión del “argumento” de la SCG, que ellos consideran más metafísica, menos dependiente de la teoría física que la TW.²⁷

Yo diría, en cambio, que la TW representa un movimiento desde una simple presentación lógica de la esencia a una presentación metafísica. En lugar de comenzar con una esencia que ni es ni no es, santo Tomás comienza en la TW con el solo estado ontológico, para introducir directamente dentro de nuestra experiencia lo posible con respecto al ser y al no ser, y se dispone a probar que hay otro modo de esencia dentro del dominio de las cosas. Al mismo tiempo, la TW es notablemente

²⁵ Cf. *Metaf.* 9.8 (1050b8-12). Sobre la esencia de Avicena, existencialmente neutra, cf. Gilson, *El ser y los filósofos*; trad. S. Fernández Burillo, Pamplona, EUNSA, pp. 74-75.

²⁶ La diferencia entre los argumentos de la SCG y la TW equivale a nada menos que dos maneras diferentes de entender la posibilidad de la cuestión: “¿Por qué hay algo más bien que nada?”.

²⁷ Cf. Quinn, 68 y 53.

independiente de la teoría física de Aristóteles. En efecto, como hemos visto, la doctrina de la naturaleza de la generación y la corrupción ha probado que constituye una fuente principal de dificultad, de ruido o interferencia, para los que intentan “ponerse en sintonía” con la TW.²⁸

7.

Con el argumento de que si no existía nada, tampoco ahora habría nada, la actualidad presente de posibles observables y, por lo tanto, cualquier actualidad de tales posibles, es exhibida *como un efecto*. La inadecuación de la sustancia de lo posible como principio del ser actual ha sido demostrada. Así, la actualidad presente de los posibles requiere otra clase de sustancia como su fuente, una que sea verdaderamente proporcionada a la actualidad del ser.

Concerniente a este desenlace de la parte más distintiva de la TW, deseo hacer dos observaciones. Una se refiere a la línea de pensamiento especial del argumento: que nuestra atención permanece en la sustancia o esencia como principio del ser actual. Es desde este punto de vista que consideramos las causas a las que hemos sido conducidos. Somos conducidos hasta la esencia de Dios y a las esencias de todos los otros seres necesarios que pueda haber (es decir, derivativamente necesarios), como merecedores más verdaderamente del título de “esencia”, que lo son las esencias de las cosas que más inmediatamente observamos.²⁹ Esta interpretación de la TW está en entera conformidad con la concepción de lo necesario presentada, por ejemplo, en el *Comentario al Perihermeneias* de Aristóteles, de santo Tomás; no se trata de que algo es necesario porque existirá siempre, sino que existirá siempre porque es una cosa necesaria; el término “*necessarium*” es considerado en tanto que poniendo el acento en la cosa como un principio del ser. Se llama “*necesario*” a lo que en su propia naturaleza está determinado solamente a ser actualmente (*esse*).³⁰

²⁸ Estoy muy lejos de pensar, sin embargo, que se pueda realizar un estudio adecuado de la TW sin una prolija consideración del trasfondo en la teoría física.

²⁹ Ya en un tratado temprano *De ente et essentia* (Cap. I), Santo Tomás enseñaba que la esencia, es decir, aquella “a través de la que y en la que un ser [*ens*] tiene ser [*esse*]”, ha de encontrarse en las sustancias simples “de un modo más verdadero y más noble” que en los compuestos; así, él ya estaba completamente lejos de la manera de hablar según la cual Dios no tiene ninguna esencia: cf. *ibid.* (Cap. V, 2-7).

³⁰ Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*; Consejo editorial: Juan Cruz Cruz, introd. y trad. Mirko Skarica, Pamplona, EUNSA, 1999, 1.14 (183). [En adelante: *Peri Herm.*]. Es también notable que Sto. Tomás, al reescribir la SCG 1.15.5 y 2.15.6, con relación a la TW, haya eliminado la expresión aviceniana: “*necesse esse*”, y en todas partes usó el término específico “*necessarium*”, es decir, la atención está puesta en la sustancia como principio del *esse*.

La segunda observación: ¿tenemos aquí en la TW una prueba de que la sustancia es distinta del ser en acto (*esse*) en *algunos* seres? Si la prueba demostró que los posibles existen perpetuamente, entonces me parece que claramente constituirían esa prueba. Es decir, la actualidad perpetua de los posibles claramente sería un aspecto real de las cosas mismas que sobrepasa las potencias de los principios intrínsecos de las cosas. Eso sería, en la cosas, la impronta de una naturaleza superior. Pero, en efecto, la TW no nos dice absolutamente nada sobre la perpetuidad de algo salvo sobre el único ser necesario en el que concluye sin conferirle calificación alguna.

Sin embargo, así como es, demuestra que el ser actual de cualquier posible es un aspecto de la cosa que no puede concebirse adecuadamente como si fluyese meramente de los principios esenciales intrínsecos a la cosa misma, posible o “temporaria”. Muestra a esa actualidad como la influencia de un modo superior de sustancia. Por lo tanto, me parece que es una prueba de la imposibilidad de que un ser actual (*esse*) sea idéntico con la esencia o sustancia en tales naturalezas.

8.

Voy a concluir con algunas impresiones acerca de adónde nos conduce la TW. Kenny no encuentra validez en la última parte de la TW y dice que si la primera parte (la parte que hemos estado analizando) tiene algún tipo de fuerza, “la materia de un mundo perdurable sería una materia con el poder natural de una existencia perdurable”. Esto, consiguientemente, trasluce que él está hablando de la “materia aristotélica”.³¹ De este modo, él parece ver a la TW como, en el mejor de los casos, una prueba de la permanencia de la materia aristotélica. Yo diría que la TW ni presupone ni prueba algo como la existencia, y mucho menos la permanencia, de la materia aristotélica. Considero, entonces, que esa materia es un principio dentro de las cosas corruptibles, un principio que no tiene existencia sino la de las cosas corruptibles mismas: si uno tuviera que probar la permanencia del conjunto de las cosas corruptibles, eso le daría permanencia a tal materia; pero la TW no prueba la permanencia del dominio de los generables y corruptibles.

¿Somos nosotros demasiado precisos en vincular a Kenny con su “materia aristotélica”? ¿Por qué no decir simplemente que en el mejor de los casos la TW prueba la existencia de “partículas fundamentales” o algo semejante? Que tales concepciones no serán satisfactorias se ve, me parece, si consideramos los *seres* de los que parte la TW. No es de racimos que se quiebran en partículas a lo que nos estamos refiriendo

³¹ Kenny, 69.

cuando hablamos de “dejar de ser”. Es de un hombre o un perro. Se trata de Charlie o Rover o sus análogos.³² Si las “partículas” son causas del ser y del llegar a ser y dejar de ser, lo que está implicado es un significado de “causa” excesivamente débil.³³ El ser necesario al que se llega en la TW es un ser y una causa del ser en el sentido primario. Esto es suficiente para eliminar la noción de que este ser termina en cualquier tipo de *materia*.

Una concepción más razonable parecería ser la primera parte de la TW en cuanto llega a algún ser corpóreo permanente, semejante al cielo aristotélico.³⁴ Pero ésta no es de hecho la conclusión del argumento. Éste llega, antes bien, a la existencia de un ser necesario. Este resultado es simple e indeterminado, pero de mucho valor. Yo diría que en esta conclusión de la primera parte de la TW ya se tiene un inevitable anticipo de la conclusión de la última parte, es decir, un ser necesario no causado, causa él mismo de cualquier necesidad que se encuentre en otras cosas.

Con seguridad, la hipótesis de seres necesarios causados es importante. Santo Tomás postuló dos modos de tales seres, a saber, los cuerpos celestes y los espíritus creados. No poseemos las buenas razones que tuvo para postular seres necesarios corpóreos causados, aunque me atrevo a decir que nuestras razones para postular espíritus creados son tan buenas como eran las suyas. Sin embargo, yo diría que una vez que se ha alcanzado la conclusión de la primera parte de la TW, se está obligado a postular la existencia de un ser necesario no causado. Es decir, se ha llegado a la existencia de una perfección ontológica absoluta, que mientras no queda fuera de la cuestión que ella ocurra en realizaciones *causadas*, ya está fuera de la cuestión que ella *no* ocurre en una realización no causada.

El ser necesario no causado es un Dios. Hay un tipo de objeción para las pruebas de la existencia de Dios que dice así: sí, usted ha probado la existencia de tal y tal cosa, pero ¿por qué decir que es Dios? Una razón para tales objeciones es que a “Dios” se lo toma como un nombre propio, y no como el nombre de una clase [de seres]. Claramente, las vías de Santo Tomás están pensadas para probar la existencia de una clase de cosa llamada “un Dios”. Otra razón para tales objeciones es que a la cosa a la que llega la prueba no se la visualiza de acuerdo con sus implicaciones más

³² Sobre la metafísica en cuanto ciencia que tiene sus puntos de partida en sustancias sensibles naturales, Cf. L. Dewan, O.P., “Being per se, Being per accidens”, pp.169-184; también De Koninck (1960), 60-64.

³³ Cf. *Fedón*, 96a-97b y 99a-b.

³⁴ Quinn, 57-61, trata de sugerir la necesidad de una “causa física universal”, un ser o seres corpóreos, “de alguna manera cuasi-perpetuos” (61), y ve a esta causa como la meta alcanzada por la primera parte de la TW (65).

elementales. De este modo, “un ser necesario no causado” es, en cuanto es una sustancia, un origen de acción. Y así se dice que es “causa de necesidad de otras cosas.” En efecto, ¿quién es una roca, excepto nuestro Dios?³⁵ Estamos hablando sobre una realidad absolutamente imposible de erradicar que es ella misma la fuente de cualesquiera rastros de imposibilidad de erradicación que puedan encontrarse en las otras clases de seres. Se puede entender, me parece, por qué una cosa tal se podría llamar “divina”, si no “un Dios”. Es probablemente la falta de explicitación de la conciencia o conocimiento de la cosa lo que nos hace titubear acerca de “un Dios”. Esta ausencia de consideración del conocimiento es el precio que la TW paga por poner su atención en la sustancia (aquí está el más claro contraste entre la TW y la “Quinta Vía”). Debe recordarse también que la TW no está destinada a demostrar que existe *solamente un solo* Dios tal ni si es *un cuerpo* o no. En efecto, para santo Tomás eso fue realmente una investigación posterior, al menos en la perspectiva de la TW, acerca de si un Dios *conoce*. Digamos que está destinada a probar la existencia de un ser divino.³⁶

Apéndice

TW:

“Hallamos en la naturaleza [el dominio de las] cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si pues todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno [el dominio de las cosas] que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman un Dios”.

³⁵ Cf. *Salmo* 18.31.

³⁶ Acerca del punto de que “un Dios” nombra una clase de cosa, cf. ST 1.13.8; que un Dios no es un cuerpo: ST 1.3.1t; que hay solamente un Dios: ST 1.11.3; que en un Dios hay conocimiento: ST 1.14. 1.

SCG 1.15:

“Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa, porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si es, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse a un ser necesario”.

San. Alberto Magno, *Metafísica*, 11.2.1 (ed. Cologne, 16/2, p. 482, 40-71):

“...es necesario que haya alguna sustancia inmóvil. Pero para probar esto, tomemos una proposición ya probada a menudo en lo que se ha visto, a saber, que la sustancia es primaria entre las cosas que existen y el principio de las demás. De aquí se sigue que si todas las sustancias fueran corruptibles, todas [las cosas que existen] serían corruptibles, porque siendo corrompidas las sustancias, es imposible que permanezca algo de lo demás. Pero hemos demostrado en el *De caelo*, libro I, que no hay nada que tenga una potencia para el no ser que al mismo tiempo no se corrompa. Si, por lo tanto, todas las sustancias son corruptibles, todas tienen una potencia para el no ser; por lo tanto, se corromperán al mismo tiempo y, entonces, se sigue que no existirá nada absolutamente: lo cual le resulta imposible aceptar a la mente, porque precisamente así como de la nada, nada llega a ser, así también de aquello-que-es, nunca puede producirse lo-que-es-absolutamente-nada. Y si toda sustancia es corruptible, entonces todo compuesto, toda materia y toda forma es corruptible y de este modo no habrá ninguna cosa de cualquier clase que sea.

Pero si alguien dice que la consecuencia propuesta no se sigue, dado que en la generación cíclica de los elementos cada elemento con respecto a cada parte de él es corruptible y sin embargo permanece en el todo [cosmos], y de este modo la generación y la corrupción no cesan y el universo permanece para siempre; nosotros decimos que esta objeción procede de la ignorancia porque, a menos que se presuponga que en el [cosmos como un] todo hay alguna sustancia incorruptible, que genera por aplicación oblicua y remoción, no habrá una corrupción en [una sola] parte y generación en [otra] parte, y a menos que haya una aplicación circular, no podrá algo ser preservado en el todo. Y así se sostiene lo que nosotros proponíamos, a saber, que alguna sustancia es incorruptible”.³⁷

³⁷ Las cursivas en lo anterior están en el texto latino e indican las palabras de Aristóteles que son allí explicadas.

La interpretación de la “Tercera Vía” de Santo Tomás

Poco antes de 1980, mientras yo estaba completando un estudio sobre la “Tercera Vía” de santo Tomás de Aquino para probar la existencia de un Dios, me encontré, en la *Metafísica* de Alberto Magno, con un texto que era de obvia importancia como trasfondo para la TW y que, sin embargo, yo nunca había visto que hubiese sido discutido en conexión con ella. En aquella ocasión, tan sólo pude incluir una traducción del texto de Alberto en un apéndice y referirme a él en una nota al pie de página.¹ En el mismo año (1980) en que fue publicado mi artículo, aparecieron otras interpretaciones de la TW que, a mi juicio, podrían haberse beneficiado del conocimiento del texto de Alberto. En lo que sigue, voy a intentar ilustrar esto.

Me voy a referir a dos artículos, uno de Joseph Owens y el otro de John Knasas. Por razones de brevedad, voy a dar por supuesta una familiaridad general con problemas de interpretación de la TW.

1. *La interpretación de Knasas*

Hay dos puntos en la interpretación de Knasas que me preocupan.² Primeramente, descarta el uso del *Comentario al De Caelo* de santo Tomás en la interpretación de la siguiente proposición de Tomás: “lo posible con respecto al no ser, a veces no es” [*quod possibile est non esse quandoque non est*] (483). En segundo lugar, él interpreta los “posibles con respecto al ser y al no ser” [*possibilia esse et non esse*] como referidos a cualquier cosa en la que haya una distinción real entre la cosa y su existencia, (496) o, más precisamente, a cualquier cosa a la que se pueda aplicar una distinción conceptual entre la cosa y su existencia (con la condición de que la distinción sea tal

¹ Cf. el Cap. III de este libro, n. 23 y pp. 91 de este libro.

² Cf. Knasas, John F.X., “Making Sense of the *Tertia Via*”, *New Scholasticism* 54 (1980), pp. 476-511. En general me voy a referir en mi texto a este artículo simplemente citando el número de página.

que eventualmente conduzca a una prueba de una distinción real).³ Veamos estos puntos por turno.

En la TW, una de las premisas de Tomás es que “lo posible con respecto al no ser, a veces no es”. El argumento particularmente relevante para esto en el *In De caelo* de santo Tomás consiste en una réplica a una objeción. Aristóteles sostenía que una cosa no puede existir para siempre y, sin embargo, ser siempre corruptible, es decir, retener siempre la posibilidad de dejar de ser. La objeción es la siguiente:

“En efecto, aunque no exista una potencia a que dos cosas opuestas estén, en el mismo tiempo, en acto, sin embargo, nada impide que la potencia de algo esté dispuesta a dos cosas opuestas respecto al mismo tiempo bajo disyunción, de igual manera y del mismo modo; así mi potencia está dispuesta a que mañana, a la salida de Sol, yo o esté sentado o esté de pie, pero, no, para que ambas acciones se realicen simultáneamente, sino que, igualmente, yo puedo o estar de pie, no estando sentado, o estar sentado sin mantenerme de pie. Así, pues, alguien podría salir al paso de la argumentación de Aristóteles. Consideremos algo como ente siempre, pero de manera que ese su ser [esse] sempiterno sea contingente y no necesario. Por lo tanto, podrá no ser respecto a cualquier parte del tiempo infinito en el que se establece que es siempre: y no por esto se seguirá que algo es simultáneamente ente y no ente. El razonamiento parece el mismo en todo el tiempo infinito y en alguna parte de todo el tiempo infinito. En efecto, aunque establezcamos que alguien está siempre en casa durante el día entero, sin embargo, no es imposible que ése no esté en casa en *cualquier parte del día: porque está en casa durante todo el día, no por necesidad, sino contingentemente*”.⁴

Tomás replica, contrastando potencias con respecto a sentado/de pie o estar dentro/fuera de la casa, por una parte, y potencias con respecto al ser o la existencia, por la otra:

“...el argumento no es el mismo para uno y otro caso. En efecto, lo que es siempre -a saber, durante un tiempo infinito-, tiene potencia para ser en el tiempo infinito; ahora bien, la potencia de existir [existendi] no está dispuesta [a saber, existir y no existir] a dos cosas respecto al tiempo en el que algo puede ser; pues todas las cosas desean ser y cada una desea ser tanto cuanto le es posible ser [... *unumquodque tantum est quantum potestesse*]. Esto es evidente principalmente en las cosas que son por naturaleza, porque

³ Cf. Knasas, 502-503. No puedo entrar aquí en el tema de mi desacuerdo con Fr. Owens sobre la interpretación del *De ente et essentia*. Knasas está siguiendo a Owens. Cf. Dewan, L., *Lecciones de Metafísica*, cit., Cap. II.

⁴ *In De caelo*, l.26 (258).

la naturaleza está determinada a un fin [y no a dos opuestos]. Todo lo que es siempre, no es siempre de modo contingente, sino por necesidad”.⁵

Por lo tanto, lo que deja de ser, *debe* dejar de ser, mientras que lo que siempre es demuestra que tiene lo que se necesita para ser siempre. Aristóteles tiene razón al afirmar que lo que siempre es, no es corruptible. Ahora bien, el punto que Tomás implica aquí de que lo que deja de ser debe dejar de ser, nos conduce directamente a lo que dice en la TW: lo posible con respecto al no ser hubo un tiempo en que no fue. “Dejar de ser” no es algo que simplemente ocurre a lo posible con relación al no ser, sino que es su propiedad necesaria.

Knasas ve que Tomás argumenta en el *In De caelo* que “por su naturaleza, lo que puede existir o no existir está programado para la generación y la corrupción, existiendo, por lo tanto, por un tiempo” (483). Sin embargo, él no piensa que este punto es suficiente para la afirmación que Tomás hace en la TW. Dice: “Pero que efectivamente eso se corrompa es otra historia. Por ejemplo, los elementos, aunque *naturalmente* orientados para la generación y la corrupción, durarán *efectivamente* para siempre” (483). Knasas se está refiriendo aquí a una visión sapiencial acabada de la realidad, que incluye la contribución de las causas de permanencia. De este modo, el argumento que el mismo Tomás utiliza, para la perpetuidad de la sustancia de los elementos, aun después (de acuerdo con la enseñanza de la fe) de que haya cesado todo movimiento celeste, es que los elementos, como los cuerpos celestes, pertenecen a la perfección del universo y, de este modo, a lo que está directamente entendido por Dios en su sabiduría creativa para que dure siempre. Los elementos no tienen, por propia naturaleza, el mismo estatus ontológico que los otros generables y corruptibles. Usarlos en una aproximación a la TW es casi tan inapropiado como si uno comenzara con los cuerpos celestes mismos.⁶ Por otra parte, en la TW, santo Tomás se sitúa en la posición de la mente que hace su propio camino desde lo que comprende primero a aquello que llega a entender en forma subsiguiente. Santo Tomás nos está invitando a considerar el modo de ser sustancial de las cosas que conocemos más inmediatamente. Vistos a la luz de la tendencia universal de permanecer en la existencia, su dejar de ser revela que el dejar de ser está en su naturaleza. Que una causa superior pueda evitar que suceda esto (en esta etapa de la discusión) está fuera del tema.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. también *Quaestiones disputatae de potentia*, 5.7, con un trasfondo en 5.4 y 5.5; en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>. En adelante: DP.

¿Qué se puede decir de la interpretación de Knasas acerca de la “posibilidad” en la TW? Está intentando justificar la afirmación de la TW de que si todos fueran posibles, la realidad se reduciría prácticamente a nada. ¿Qué significado de “posible” se ajusta a este escenario? Él encuentra la respuesta en la doctrina de las cosas en el *De ente et essentia* en cuya definición no entra la existencia actual. Si todo fuera así, entonces, precisamente en sí mismas ellas no serían absolutamente nada (490). La dificultad en este enfoque, como Knasas mismo lo señala, es que tiende a hacer superflua la segunda parte de la TW, que se ocupa los seres necesarios *causados* (505). Knasas explica que la última parte de la TW era útil en el tiempo de Tomás, en razón de las concepciones prevalecientes entonces sobre el ser necesario de los cuerpos celestes y los movientes angélicos de los cielos (509). Knasas ve la posibilidad de una simplificación de la TW en el siglo XX en el sentido de un razonamiento simplemente acerca de la existencia actual dada del universo generable y corruptible (509-510). No creo que esta reducción de la TW al argumento del *De ente* (y, en todo caso, a una simplificación del mismo) sea necesaria o deseable. Una presentación de la metafísica que históricamente sostuvo Tomás de Aquino aclararía la prioridad, en su visión del ser *creado*, del ser sustancial absolutamente necesario.⁷ Sin embargo, esta presentación debería incluir también la realidad del ser sustancial contingente. Solamente si están presentes los dos modos, el universo creado representará (si bien imperfectamente) la naturaleza del ser.⁸ Además, en cuanto a la cuestión sobre qué verdad permanente ha de encontrarse en la metafísica de Tomás de Aquino, yo no creo que el ser creado necesario deba ser eliminado. La doctrina de la incorruptibilidad del alma humana era, en el propio tiempo de santo Tomás y lo es todavía, diría yo, la puerta de entrada de la mente metafísica a la existencia del ser creado absolutamente necesario.⁹ No es una doctrina para ser dejada de lado con la eliminación de la incorruptibilidad de los cielos.

Los seres discutidos en la segunda fase de la TW, seres necesarios que tienen una causa de su necesidad, no son descriptos convenientemente como “posibles con respecto al ser y al no ser” no, en todo caso, si se está realmente interesado en descri-

⁷ Cf. ST 1.23.7. Para el vocabulario de “necesidad” con respecto al ser sustancial incorruptible, cf. especialmente SCG 2.30; también DP 5.3.ad 12; ST 1.44.1.obj. 2 y ad 2.

⁸ ST 1.48.2 (cuerpo del artículo y ad 3). Para lo necesario y lo posible como divisiones esenciales del ser como tal, cf. por ej., S. Tomás, *In Periherm.* 1.14: “la voluntad divina debe entenderse como estando fuera del orden de los seres [ut extra ordinem] existens”, como una causa que produce lo-que-es en su plenitud [totum ens] y todas sus diferencias. Ahora bien, lo posible y lo necesario son diferencias de lo-que-es [sunt autem differentiae entis possibile et necessarium...].”

⁹ Cf. ST 1.75.6; y también 1.50.1: “el hecho mismo de que el intelecto es superior al sentido demuestra en forma suficientemente razonable que hay algunas criaturas incorpóreas solamente comprensibles al intelecto.” - Cf. también ST 1-2.85.6: “¿es natural la corrupción?”

bir *su* ser. Knasas realmente está en la posición de confundir dos modos de potencia, la potencia encontrada en las cosas generables y corruptibles, que es tal que hace que ellas sean “posibles con respecto al ser y al no ser” y la potencia que se encuentra en las criaturas necesarias, que es una potencia solamente hacia el ser. No toda potencia es hacia opuestos.¹⁰

2. La interpretación de Owens

Father Joseph Owens, en su artículo de 1980,¹¹ interpreta la proposición: “lo que tiene posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que no fue” como que se refiere necesariamente al tiempo *antes* de la generación de la cosa generable. No puede referirse al tiempo posterior a su destrucción. Dice:

“¿Puede [a saber, esta acción] suceder en el futuro? Difícilmente. ¿Cómo puede uno saber que lo que tiene posibilidad de no existencia va efectivamente a dejar de existir en un tiempo todavía por llegar? ¿No podría ser conservado artificialmente como el cadáver de Lenin en Moscú? La posibilidad de no existencia en el futuro de ninguna manera obvia implica el hecho de que en algún tiempo futuro la cosa saldrá fuera de la existencia”. (457)

Y en una nota al pie de página, dice que, por ejemplo, una causa eficiente puede mantener perpetuamente a una cosa en el ser. Nos remite a un texto de Tomás en el que los santos en la gloria de la beatitud son inmutables en virtud de la inmutabilidad de la voluntad divina.¹²

¹⁰ Cf. CF8.21: “Averroes se engañó por la equivocidad de la [palabra] potencia. Pues algunas veces se llama potencia lo que es relativo a los opuestos. Y esto está excluido en los cuerpos celestes y en las sustancias simples separadas, porque en ellas no hay potencia para el no-ser, según la opinión de Aristóteles [*secundum intentionem Aristotelis*]. Las sustancias simples son solamente formas [sin materia], y a la forma por sí le conviene el ser [...*forma autem per se convenit esse*]. Pues no toda potencia es relativa a los opuestos; de otro modo lo [que es] posible no seguiría a lo [que es] necesario, así como se afirma en el Libro II de *La interpretación*”. La última referencia es a Aristóteles, *Sobre la interpretación*, Cap. 13, (22b29-23a17). En otra importante descripción de los dos niveles de potencia, en su *In De caelo* 1.6 (62), Tomás dice que Averroes: “Pero se ha engañado al pensar que la potencia de ser [*virtutem essendi*] pertenece sólo a la potencia pasiva [*potentiam passivam*], la cual es la potencia de la materia [*potentiam materiae*], cuando más razonablemente pertenece a la potencia de la forma [*potentiam formae*], dado que todas las cosas existen por su forma. Por lo tanto, cada realidad tiene tanto ser y durante tanto tiempo, cuanto sea la potencia de la forma [*Unde tantum et tamdiu habet una quaeque res de esse, quanta est virtus formae*].”

¹¹ Owens, Joseph, “*Quandoque* and *Aliquando* in Aquinas’ *Tertia Via*”, *New Scholasticism* 54 (1980), pp. 445-475. La mayoría de las referencias a este artículo aparecerán en mi texto con la simple mención del número de página.

¹² Owens, p. 457, n. 16.

Dos cosas hay que decir sobre esto. Primero, parece haber una dificultad tan grande con respecto a la generación de lo generable, como con respecto a su corrupción. Segundo, es inapropiado introducir una causa de permanencia como una manera de evitar la introducción de una causa de permanencia.

El hecho de que un existente dado sea generable¹³ no determina el hecho de que haya sido generado. Dios tiene el poder de crear una cosa generable eterna. Owens habla (458) como si la TW dijese: “Si, todas las cosas han sido *generadas*, entonces alguna vez no hubo nada.” Pero la TW, por supuesto, dice: “Si, pues, todas las cosas tuvieran la posibilidad de no ser”, es decir, si todas fueran *generables*, si *ese* fuera su estatus ontológico. “Lo que tiene posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que no fue” contiene las mismas dificultades sea que se refiera a la corrupción o a la generación. Pero el argumento de Tomás en el *In De caelousando* la inclinación natural de todas las cosas a permanecer en el ser parece aclarar todas esas dificultades. Fr. Owens no cree que el argumento de la inclinación natural entre en el pensamiento de la TW (474-475), pero no veo que él haya enfrentado la dificultad que supuestamente la exclusión de dicho argumento resuelve.

Es cierto que la TW no dice: “lo que es corruptible en algún momento deja de ser”. Allí se habla de una manera más absoluta y omniabarcante: “lo que tiene posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que no fue.” Sin embargo, no parece que él hable así para *eludir* la proposición de que “lo que puede dejar de ser deja de ser”. Así, por ejemplo, en un texto tan fundamental como ese que trata de la presencia del mal en un universo creado y provisto por un Dios supremamente bueno y omnipotente. Tomás, habiendo señalado que a la providencia no le pertenece el destruir sino antes bien el preservar la naturaleza, añade la premisa: “la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que puedan fallar fallen de hecho, a veces [*ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant*].” Y en el mismo artículo, toma como ejemplo ilustrativo de esto la corrupción de las cosas corruptibles.¹⁴

Yo encuentro muy sorprendente la afirmación de que algo posible con respecto al no ser no necesite actualmente dejar de ser porque podría ser mantenido en el ser por una causa eficiente. No es que la afirmación no sea verdadera. Al contra-

¹³ Aquí hay un pequeño problema de lenguaje. “Generable” puede sugerir “*todavía no generado*”. Sin embargo, en el vocabulario del aristotelismo medieval, así como por ejemplo el sonido constituye el dominio de “lo audible”, así también *el tipo de cosas* que normalmente llegan a ser por generación son “lo generable”. De este modo, las cosas ya existentes son tipificadas como “generables”.

¹⁴ Cf. ST 1.48.2.ad 3 y el artículo completo. Ver también SCG 3.72: “Nullum autem corruptibile semper est”. “Pero ningún ser corruptible tiene el ser siempre”. Y SCG 3.71: “quod potest deficere, quandoque deficit”. “Porque lo que puede fallar, falla alguna vez”.

rio, esa me parece ser precisamente la afirmación que eventualmente explota la TW misma. La permanencia sustancial en un campo de posibles con respecto al no ser manifiesta la influencia eficiente de un modo de ser sustancial superior, a saber, el necesario.

3. *El texto de Alberto*

Miremos ahora el texto de Alberto. Dice:

“...es necesario que haya alguna sustancia inmóvil” Pero para probar esto, tomemos una proposición a menudo demostrada en lo que ya se ha visto, a saber, que la *sustancia* *esprimaria* entre las cosas que son, y el principio de lo demás. Por eso se sigue que si todas las sustancias fueran corruptibles, todas [las cosas que son] serían corruptibles, puesto que si se corrompen las sustancias, es imposible que permanezca alguna otra cosa. Pero hemos demostrado en *De caelo*, libro I, que no hay nada que tenga una potencia para no ser, que al mismo tiempo no se corrompa. Si, por lo tanto, todas las sustancias son corruptibles, todas tienen potencia para no ser. Por lo tanto se corromperán en algún momento y entonces se sigue que no existirá nada absolutamente; lo que a la mente le es imposible aceptar, puesto que de la nada, nada puede llegar a ser, así también de aquello que es nunca se puede producir aquello que es absolutamente nada. Y si toda sustancia es corruptible, entonces todo compuesto y toda materia y toda forma son corruptibles. Y de este modo no existirá absolutamente nada”.¹⁵

Alberto está escribiendo no muy posteriormente a 1262-1263, o sea después de la SCG de Tomás y antes de la TW (1266-67).¹⁶ Además, tenemos buena evidencia del interés de Tomás en los productos literarios de Alberto.¹⁷ Esto nos provee un ejemplo del pensamiento contemporáneo de la TW. Obviamente no es idéntico con el de la

¹⁵ S. Alberto Magno, *Metafísica*, ed. Bernhardus Geyer, Munster Westfalen, 1960: Aschendorff (*Opera omnia*, ed. Cologne, t. 16), II.2.1 (p. 482, líneas 40 ff.). Alberto está comentando sobre Aristóteles, *Metaf.* 12.6 (1071b4-6). El subrayado en mi traducción es para indicar cuáles son las palabras del texto de Aristóteles que se están explicando.

¹⁶ Para la fecha de la *Metafísica*, de Alberto, cf. ed. Geyer, p. viii. Para la ST, de Tomás Cf. Leonard Boyle, O.P., *The Setting of the Summa theologiae of St. Thomas*, Toronto, 1982: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 14: “... mientras la *Prima pars* de la *Summa* (probablemente, con una parte de la *Prima secundae*) es el comienzo de su [de Tomás] segundo y tercer años de enseñanza [en Santa Sabina, Roma] (Octubre 1266-Julio 1268). “La *Summa contra gentiles*, de Tomás, libros 1 y 2, están fechados en 1259-1261: cf. James Weisheipl, O.P., *Friar Thomas D'Aquino*, Garden City, N.Y., 1974, p. 360.

¹⁷ Cf. Antoine Dondaine, O.P., *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956: Editori di S. Tommaso, especialmente pp. 37-40. Cf. también Rene-A. Gauthier, O.P., “Preface” en Sto. Tomás de Aquino, *Opera omnia* t. 48, Rome, 1971: Ad Sanctae Sabinae [edición de *Tabula libri Ethicorum*], esp. pp. B 5-6 y 51-55, juntamente con “Saint Thomas et l’Ethique a Nicomaque” del mismo autor, Apéndice al mismo volumen, p. xviii.

TW, pero ninguno de los dos puede dejar de ser tenido en cuenta en la interpretación de esta última.

Alberto, comentando sobre unas pocas palabras de Aristóteles, centra su atención en la corruptibilidad y la corrupción. Esto es inmediatamente presentado en términos de “potencia hacia el no-ser” [*potentia ad non-esse*]. Esto es digno de considerarse al interpretar la TW. Aunque Santo Tomás, hablando de cosas que son generadas y se corrompen, las caracteriza como que “pueden existir o no existir”, es el aspecto “posible con respecto al no ser” lo que retiene su atención. Pero así como “posible con respecto al ser” sugiere lo *generable* como tal, así “posible con respecto al no ser” sugiere lo *corruptible* como tal. De este modo, cuando él dice: “lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue”, bien puede ser que esté pensando en que deja de ser.

Como quiera que eso sea, resulta claro para el lector que Tomás de Aquino debió anticipar que su premisa clave: “lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue” hay que entenderla en el trasfondo del *De caelo*. Así también, el tipo de problema que él presenta junto con la solución que provee en su propio comentario sobre el *De caelo*, en relación con la misma proposición contenida en el *De caelo* la cual es relevante, seguramente merece una cuidadosa consideración en la interpretación de la TW. En efecto, la doctrina de la inclinación universal a la permanencia en el ser juega un rol esencial en la interpretación de la TW.

La manera de rechazar la posibilidad de que en algún tiempo no exista nada en absoluto es un poco distinta en ambos. Alberto utiliza la imposibilidad de algo que llegue a ser completamente nada para certificarle a nuestras mentes la imposibilidad de que todas las cosas absolutamente caigan fuera de la existencia. Tomás simplemente las postula como “fuera de la existencia” y, entonces, por así decirlo, desafía a cualquiera a devolverlas a la misma sin un agente que esté en la existencia. ¿Cuán grande es la diferencia entre los dos puntos de vista? La doctrina “nada viene al ser de la nada” es comúnmente discutida por santo Tomás como una expresión de la necesidad de una causa material (en un contexto argumentativo donde se está utilizando para negar una doctrina de la creación).¹⁸ Sin embargo, Alberto parece aquí querer decir que si uno no tiene absolutamente nada (nada que pueda servir como agente), entonces nada puede llegar al ser. Esto estaría en acuerdo con el trasfondo de Maimónides, en el que también es la falta de un agente, dado el “absolutamente

¹⁸ Cf. por ej. ST 1.45.2 obj. 1 y *ad* 1.

nada”, lo que le da fuerza al argumento.¹⁹ De este modo, la opinión de Alberto resulta la misma de santo Tomás, aunque el procedimiento de Tomás me parece más claro.

Al final, Alberto explica en detalle la corruptibilidad sustancial en términos del compuesto, la materia y la forma. Si *toda sustancia* es corruptible, entonces, los tres son corruptibles, y no habría absolutamente nada. Tomás no dice esto. ¿Lo da por supuesto o lo evita? Lo que parece claro es que para Tomás y también para Alberto, ninguna ontología de la corruptibilidad muy claramente desarrollada, con detalles de cómo la forma y la materia se sitúan frente a la corruptibilidad, es puesta, en este caso, en la mente del investigador, es decir, alguien que, de hecho, necesita el primer peldaño en la senda de la TW. El investigador ha captado la primacía de la sustancia en el dominio del ser y ha visto las implicaciones que comporta el fenómeno de la corrupción respecto a la calidad de sustancia. Quizás Tomás piense que es mejor evitar la mención de la materia y la forma, porque distraerían fácilmente a la mente de la verdadera nada de lo que deja de ser.

Alberto, por otra parte, parece suponer en su lector un conocimiento de la existencia de la forma y la materia, con un conocimiento incompleto de su naturaleza y de su situación, con respecto a la generación y la corrupción.

Habiendo mirado el argumento de Alberto, consideremos ahora la notable objeción y réplica que él le añade. Leemos:

“Pero si alguien dice que no se sigue la consecuencia propuesta, puesto que en la generación cíclica de los elementos cada elemento con respecto a cada una de sus partes es corruptible, y sin embargo él [el elemento] permanece en el todo [cosmos], y así la generación y la corrupción no cesan y el universo permanece para siempre: decimos que esta objeción surge de la ignorancia, dado que, a menos que se presuponga que en el [cosmos como un] todo hay alguna sustancia incorruptible, que genera por medio de

¹⁹ Cf. Moisés Maimónides, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum* (ed. Augustinus Justinianus), París, 1520: Iodocus Badius Ascensius, fol. 40vo: “nada quedaría: por lo tanto ningún dador del ser; y se sigue que no habría nada en absoluto. Pero vemos que hay muchas cosas [*nihil remanebit: ergo nec dator esse; et sequitur quod nihil esset omnino. Nos autem videmus multa esse*]”. De acuerdo con M. Friedlander (traducida del texto original árabe por M. Friedlander, 2ª edición totalmente revisada, Londres, 1904: Routledge and Kegan Paul, p. xxx), “la primera traducción latina es casi idéntica a la editada por Augustinus Justinianus, París, 1520, y está basada en la versión hebrea de Harizi del Moreh [es decir, la *Guía*]”. Se cree que esta traducción latina es el producto de eruditos conectados con la corte del Emperador Federico II (p. xxxi). La traducción hebrea misma fue criticada por el hijo de Maimónides (p. xxx), y también la latina fue criticada (p. xxxi). El *Moreh Nevukhim* (en el original árabe: *Dalalat al-Hairin*) fue publicado en 1190. La traducción hebrea siguió poco después. Cf. Lenn Evan Goodman, *Rambam. Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, New York, 1976: Viking Press, p. 14, n. 11.

una aplicación y remoción oblicuas, no habrá generación en [una] parte y corrupción en [otra] parte, y si no hay una aplicación circular, no habrá algo en el todo que pueda conservarse. Y así queda en pie lo que proponíamos, a saber, que alguna sustancia es incorruptible”.²⁰

Lo que es de importancia aquí, diría yo, no es tanto la doctrina particular de los elementos en el cosmos, sino más bien la naturaleza general de la objeción. Tiene sus raíces en la dificultad aun más común de que mientras las partes individuales de un sistema todas pueden ser reemplazadas, el programa total de reemplazo puede ser tal como para producir la existencia permanente del sistema. Y Alberto está diciendo, sí, se puede tener un programa para la permanencia con cada miembro que desaparece, pero ese sistema “a prueba de fallos” manifiesta él mismo la contribución de *alguna fuente infalible*.

[La línea de pensamiento de Alberto probablemente es posible porque él distinguía entre el *quod est* y el *quo est* de la materia, con el *quo est* considerado como una forma incoada. Él podría visualizar una “nada” que tuviera todavía *el quod est* de la materia, no teniendo forma].

Reflexiones finales

Colocando el texto de Alberto lado a lado con la TW nos permite juzgar mejor lo que Tomás esperaba de su lector, cuando presenta su texto tan sintético. Eso nos ayuda a confirmar nuestras opiniones, expresadas en artículos anteriores, de que la inserción por parte de Tomás de la TW en su compilación de pruebas sobre la existencia de Dios tiene una explicación sistemática y no solamente histórica.²¹ Él quería presentar en ese momento una vía que procediera centrándose en los modos del ser sustancial. Esto es lo que distingue la TW de los textos de trasfondo en la SCG. Los dos se centran en la necesidad de una *causa* aun antes de emprender el camino hacia seres necesarios.²² Solamente cuando se discierne el problema de la infinitud de los

²⁰ Alberto, *Loc. cit. supra*.

²¹ Cf. el Cap.III de este libro.

²² Cf. SCG I.15 y 2.15. En efecto, estos dos argumentos no solo exigen una causa de los posibles, sino que exigen una causa que produzca a la una y no a la otra de dos condiciones opcionales, existencia y no existencia. Esto está muy de acuerdo con el origen aviceniano de estos argumentos. Así, en la *Metafísica* 1.6 de Avicenna, leemos: “Pero de todo lo que es posible considerado en sí mismo, tanto su ser como su no ser, son por medio de una causa. Pues cuando él tiene el ser, entonces siendo, en cuanto distinto de no siendo, ha sido adquirido por él. Pero cuando ha cesado de ser, entonces no siendo en cuanto distinto de siendo, ha sido adquirido por él”. (Cf. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, ed. S. Van Riet, Louvain, 1977: E. Peeters, p. 44, líneas 38-41). Avicenna continúa argumentando que lo posible no puede ser él mismo la fuente de alguna de las dos determinaciones. Este es por cierto un lugar donde se podría



posibles como causas se produce una apelación a un modo superior de ser sustancial. Legítimo (aunque encerrando sus propias dificultades)²³ como puede ser este enfoque, desvía algo la atención del asunto en los modos de la sustancia. La TW tiene el mérito de centrar la atención en la debilidad de “los posibles con respecto al ser o al no ser”. Esto no debe quedar “reducido” al argumento del *De ente*, ni tampoco a los argumentos de la SCG.

A manera de reflexión final, deseo señalar la gran diferencia entre la propia visión sapiencial consumada de Tomás de Aquino acerca de la realidad y su relación con Dios, y la visión que se supone en la mente del investigador que avanza hacia un conocimiento de la existencia de un Dios por medio de la TW. En la visión sapiencial consumadano hay, estrictamente hablando, ninguna tendencia natural a dejar de ser: hay un dejar de ser, pero como un concomitante no buscado (*per accidens*).²⁴ El mundo de las cosas generables y corruptibles, *tomadas juntamente con sus causas*, constituye un dominio del ser absolutamente necesario:²⁵ los generables y corruptibles son ellos mismos seres mínimos, así como son bienes mínimos²⁶ (Dios está fuera de esto y es trascendente y elige libremente la existencia de una mera sustancia absolutamente necesaria).²⁷

hablar de una esencia aviceniana “existencialmente neutral”. Esta sería en sí misma una buena razón para que Tomás últimamente favoreciera el enfoque de Maimónides.

²³ La dificultad que tengo en mente es la siguiente. La doctrina de que no se puede ir al infinito en causas pertenecientes a series con una genuina subordinación causal (Cf. ST 1.46.2.ad 7), ¿se da en el caso de perros causados por perros causados por perros, etc.? Suponiendo que éstas son *todas* las causas que tenemos, *debemos* tener una subordinación causal, según el principio de que el acto es anterior a la potencia aun en la generación: es decir, un animal adulto, anterior a la progenie. Con anterioridad a todo ser generado, se debe postular una causa que tenga la actualidad requerida: cf. Aristóteles, *Metaf.* 9.8 (1049b17-27). Aristóteles, sin embargo, simplemente termina esta generación en “siempre hay un primer moviente” (b25), que aquí parece meramente significar que *algún ser en acto* debe siempre tener la primacía en la visión de lo que está sucediendo en tales eventos. Más adelante, en 1050b4-6, Aristóteles, sin embargo, aparentemente interpreta lo que él ha dicho como “una actualidad siempre precede a otra en el tiempo yendo directamente hacia atrás hasta la actualidad del *primer moviente eterno*”. En *Metaf.* 9, Aristóteles señala luego el movimiento desde los movientes generables hasta el moviente “siempre en movimiento” (*aeikinountos*) y deja mucho por decir.

²⁴ ST 1.48.1.ad 5: Como ya se ha dicho, las partes del universo tienen un orden entre sí en cuanto unas obran en otras y algunas son, respecto de otras, causa final y ejemplar inmediatas. Mas esto, como se ha dicho, (que no debe confundirse con aniquilación) no puede convenir al mal si no es por razón del bien que lleva siempre unido. Por tanto, el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente [*per accidens*], es decir, por razón de algún bien adjunto. Concerniente a la aniquilación, cf. ST 1.104.3.

²⁵ Cf. ST 1.104.4.

²⁶ Con relación al modo de bondad de un bien corpóreo, cf. ST 1-2.2.6.

²⁷ Cf. ST 1.61.3.ad 2; también los textos mencionados anteriormente, nn. 7 y 8.

Aun cuando se llega a la segunda fase de la TW, después de haberse establecido que debe haber algo necesario en las cosas, hay que notar que Tomás no visualiza explícitamente una *cadena* causal. Él simplemente postula dos modos de cosas necesarias, la que tiene una causa de su necesidad y la que no la tiene. Luego dice que no se puede ir al infinito en las cosas necesarias que tienen una causa “así como no se puede hacer esto en cuanto a las causas eficientes.” El texto de la TW es indefinido en este punto, probablemente a propósito. En la visión sapiencial consumada de Tomás no hay *ninguna posibilidad* de una cadena de causas de seres sustanciales necesarios. Toda producción de seres necesarios debe ser por creación, y solamente puede crear Dios. Solamente Dios puede ser una causa de un ser sustancial en la jerarquía de seres necesarios.²⁸ No obstante, lo que existe en la realidad es una jerarquía de seres necesarios,²⁹ y no se puede ir al infinito en el sentido de que aun una infinidad de seres necesarios causados tendría el estatus general de una potencia con respecto a un acto superior.

El desafío, entonces, de la TW es, para el lector, el de colocarse a sí mismo en la posición de ser un investigador apropiado antes que permitir que lo que es propio de la visión completa de la realidad que tiene santo Tomás afecte la nuestra desde el comienzo. Esto es especialmente deseable en vista de la importancia de llegar finalmente a ver la asombrosa extensión en la que la doctrina de Tomás de la realidad creada es una doctrina del ser sustancial absolutamente necesario. No es extraño que Tomás pudiera apreciar la opinión de los filósofos que vieron incluso al espacio de las cosas generables y corruptibles como teniendo una duración infinita yendo hacia el pasado, es decir, sin ningún comienzo temporal.

²⁸ ST 1.45.5.ad 1; también ST 1.65.3.

²⁹ ST 1.65.3.ad 1.

La “Cuarta Vía” de Santo Tomás y la creación

Explicando que lo que entiende por “crear” es “producir cosas *ex nihilo*”, Jacques Maritain, el renombrado intérprete de santo Tomás en el siglo XX, dice:

“Ocurre que el hecho mismo de que las cosas son creadas no es conocido por nosotros más que una vez que sabemos que la Causa Primera existe; por tanto, no podemos servirnos de él para demostrar la existencia de aquélla. Todo lo que sabemos de antemano es que las cosas son causadas”.¹

Esta observación se refiere a las Cinco Vías. Al mismo tiempo, Maritain las presenta a las cinco no solo como “típicamente distintas” una de otra, sino como:

“...distribuidas en un cierto orden en el que la profundidad del pensamiento y la complejidad de la discusión van creciendo. A medida que desciende más adentro del mundo de la experiencia para tomar en él su punto de partida, el espíritu discierne en el Primer Ser aspectos más significativos, y se le descubren perspectivas más ricas”.²

Ahora bien, yo estoy totalmente de acuerdo en cuanto a la profundidad de los puntos de partida y en cuanto a las perspectivas progresivamente más ricas,³ pero discrepo con Maritain en cuanto a que la *condición de haber sido creadas* que ofrecen las criaturas desempeñe, en la Cuarta Vía, el rol de llevar al conocimiento de Dios. ¿Cómo puede resultar “claro” que la condición de las cosas de *haber sido creadas* sólo la conocemos después de saber que existe una primera causa? ¿Cómo, en general, sale a la luz de allí el hecho de que las cosas han sido creadas y por qué esto no sale a la luz en las cosas mismas para *llevar* así al conocimiento de la existencia de una causa apropiada de tal efecto? A la verdad, ¿puede uno alcanzar realmente el conocimiento

¹ Maritain, J., *Aproximaciones a Dios*; trad. R. Rovira, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 66.

² *Ibid.*, pp. 63-64.

³ Véase el Cap. III de este libro.

de la existencia de un “Ser *Primero*” sin haber visto, con anterioridad, la condición de un ser de haber sido creado?

Recordemos el plan general de un camino hacia Dios, tal como se presenta en la *Summa theologiae*. Debemos razonar desde la existencia de un efecto, que es mejor conocido para nosotros que su propia causa, hacia la existencia de esa causa propia.⁴ ¿Cuál es el efecto, *percibido* como un *efecto*, en la “Cuarta Vía”, y a qué causa “propia” nos conduce? La “Cuarta Vía” *conduce* a un *ser máximo*, que es causa del *ser* para todos los seres. Debe notarse la *universalidad* de este efecto. La causa en cuestión es percibida como la causa de un efecto *universal*. Tomás no se contenta con decir que hay un primer ser que es la causa del ser para todos los *otros* seres. Eso, diría yo, no sería erróneo, pero sería demasiado leve y apto para inducir a un equívoco. Más bien, uno podría decir que Santo Tomás “se sale de su vía” para establecer que la causa de la que está hablando es tal que domina un *área entera* de una manera, que yo denominaría, “formal.” Después de llegar razonando a la existencia real de un ser máximo, a través de lo que es claramente una ruta causal eficiente/ejemplar,⁵ él añade que ese algo máximo es la causa de *todas* las otras cosas que pertenecen al mismo orden. Llegamos, pues, a Dios, con ese preciso nombre con el que quería llegar a Dios en la “Cuarta Vía”, a saber, como “causa del ser para *todos* los seres”.

Puede apreciarse mejor la importancia de la incorporación de este punto acerca de la universalidad del efecto si nos retrotraemos a la *Summa contra gentiles*. El argumento de SCG 1. 13, que corresponde a la “Cuarta Vía”, no menciona en absoluto el punto sobre la universalidad. Dicho argumento solo utiliza *Metaf.* 2 de Aristóteles para asegurar el movimiento de la verdad hacia el ser, y luego recurre a *Metaf.* 4 para probar la existencia de algo máximamente verdadero. Se contenta con concluir en Dios como un ser máximo.⁶ Luego, en SCG 2, en la presentación de Dios como creador, Tomás procede muy gradualmente. En el capítulo 6 llega tan lejos como decir que Dios es causa del ser para *algunas* cosas distintas de sí mismo. El capítulo 15 avanza hasta demostrar que *toda cosa* distinta de Dios proviene de él. Ahora bien, el capítulo 15 es bien conocido precisamente como el sitio donde uno puede ver el pensamiento fundamental de la “Cuarta Vía” trabajado de modo más minucioso. Te-

⁴ ST 1.2.2: “Así pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es forzoso que su causa le preceda”.

⁵ Aquí estoy en desacuerdo con Leo J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, 1990: Brill, p. 115, que ve en el primer estadio de la Cuarta Vía sólo causalidad formal. Véase el Cap. X de este libro. Así, también estoy en desacuerdo con Louis Charlier, “Les cinq voies de saint Thomas. Leur structure métaphysique”, en *L'Existence de Dieu*, Tournai, 1963: Casterman, p. 213, n. 96.

⁶ SCG 1.13.

nemos un argumento que concluye que Dios, como ser máximo, es la causa de *todas* las cosas de las que se predica el “ente” [*ens*].⁷

Lo que Tomás de Aquino ha hecho en la “Cuarta Vía”, comparado con su homólogo en SCG 1.13, es *añadir* las consideraciones elaboradas en SCG 2.15. Es un hecho que en SCG 2, Tomás no usa el término “creación” [*creatio*] hasta haber añadido 2.16, es decir, que Dios no empleó una materia preexistente en la producción universal. Esto, obviamente, está en un todo de acuerdo con el solemne uso eclesiástico que liga el término “creación” con la fórmula “produce las cosas en el ser sin ninguna materia preexistente”.⁸ Sin embargo, el carácter omni-penetrante del efecto propiamente dicho, es decir, su peculiar universalidad, ya es abundantemente clara en 2.15. El punto sobre la materia no es nada más que un corolario, si bien es un corolario en el que debemos insistir seriamente dado el problema que plantea para la mente humana la dificultad de adoptar adecuadamente el punto de vista metafísico. Existe además el enorme peso contextual de la autoridad, en ese momento del siglo XIII, de las observaciones de Averroes en su *Comentario a la Física de Aristóteles*, al comienzo del libro 8.⁹

Se puede advertir la presencia de este problema no solo en SCG 2.16, cuyos primeros párrafos se toman el trabajo de *discutir* la mera *posibilidad* de una producción sin el uso de materia, sino también en el enfoque adoptado en ST 1.44.2, donde se le confiere gran prominencia a la historia de la mente humana en cuanto a los modos de producción (esto no se presenta en SCG 2 hasta el capítulo 37, acerca de la duración y la creación). La réplica *ex professo* a Averroes en *In Fís.*, por parte de Tomás de Aquino, lo acusa precisamente de no considerar al ser universalmente, no adoptando el punto de vista propiamente metafísico y no elevándose a un conocimiento de la causa de “el ente en cuanto ente” [*ens inquantum est ens*].¹⁰

⁷ Véase especialmente SCG 2.15

⁸ Véase SCG 2.16 (944) y 2.17 (946). Es interesante que en 944 Tomás use la palabra “*producere*” más bien que la acostumbrada “*facere*”. En ST 1.45.1.*sed contra* y 1.45.2.*sed contra*, vemos la fórmula más usual. Tomás critica “*facere*” en ST 1.45.2.*ad 2*, y ya en SCG 2.37, vemos por qué los filósofos que vieron la condición criatural de las cosas podrían rehusarse a llamar a eso un “hacer” [*factio*].

⁹ Véanse las observaciones de Averroes en su comentario a la *Física* de Aristóteles, donde critica a los maestros islámicos por su doctrina de la generación en la que no se implica ninguna materia: Averroes, *In Phys.* 8.4 (ed. Venice, 1562, t. IV, fol. 341rC-F).

¹⁰ Tomás, *In Fís.* 8.2 (974 [4]-975 [5]). Para el vocabulario de la causalidad con respecto a “*ens inquantum est ens*”, véase especialmente 975: “*sed si fit totum ens, quod est fieri ens inquantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente: si tamen et hoc debeat dici fieri*”. Aquí vemos una vez más la reserva de Tomás sobre las palabras “*fieri*” y otras semejantes con relación a la creación.

De hecho, toda la cuestión *positiva* referida a Dios como causa también de la materia, está contenida en un breve párrafo de SCG 2.16, que simplemente señala que la materia, después de todo, tiene un ser que se le atribuye.¹¹ En ST 1.44. 2, de modo similar, se señala que, una vez que alguien ha alcanzado el punto de vista propiamente metafísico, ya se ha apercebido de la causación de la materia por Dios.¹²

Lo que hay que destacar acerca de la “Cuarta Vía” es su capacidad para *combinar* la *universalidad formal* de la característica de las cosas tomadas en consideración, con la manifestación del estatus de *efecto* de esa característica. Se diferencia de la “Tercera Vía” en que en esta última las características consideradas eran *diferencias* del ser, es decir, lo posible y lo necesario. El carácter de *efecto* fue advertido primero en lo posible y fue extendido luego a lo necesario casi meramente como hipótesis.¹³ En la “Cuarta Vía”, nos movemos más allá de tales “diferencias” para considerar la forma misma en su *universalidad* -consideramos la bondad, la verdad, la nobleza o perfección y el ser-. Son lo que Tomás llama, al menos en una ocasión, “forma universal” [*forma universalis*]¹⁴ Ellas son *máximamente comunicables*, pues, podríamos decir, “se meten en todas las cosas”. Su universalidad no es meramente “extensiva” sino “intensiva”. Sin embargo, son comunes “según prioridad y posterioridad”. Es decir, se presentan en *gradación*. Esta es su típica apariencia *formal*.¹⁵

¹¹ SCG 2.16

¹² ST 1.44.2 y *ad* 2. Ésta es también la línea adoptada por Tomás en la crítica directa a Averroes *In Fis.* 8.2: “Ni tampoco ésta [la opinión de Averroes] es la intención de Aristóteles. Pues en el libro II de la *Metafísica* [Aristóteles] prueba que lo más verdadero ser [*maxime ens*] y lo que es ente por excelencia es la causa del ser de todas las cosas que existen [*causa essendi omnibus existentibus*]. Por lo cual, este mismo ser en potencia [*esse in potentia*] que tiene la materia prima, se deriva del primer principio de ser [*essendi*] que es máximamente ente [*maxime ens*]”. También es de considerable interés para el propósito general de este Capítulo, el enfoque adoptado por Tomás en *Compendium theologiae* 1.68-69. En el Cap. 68, las conclusiones son casi verbalmente idénticas con la conclusión de la Cuarta Vía; luego, las primeras líneas del Cap. 69 hablan de este rol de Dios ya descrito como “crear”: “*in creando*”. [“Hoc autem ostendit quod Deus *in creando* res non praeexigit materiam ex qua operetur”: “Pero esto demuestra que Dios para crear algo no presupone (exige antes) una materia desde la cual Él opere”].

¹³ Yo digo “casi”, puesto que Tomás tiene en vista, no solamente la teoría aristotélica de los cielos, sino, más metafísicamente, su propia doctrina de la incorruptibilidad del alma humana. Sobre lo posible y lo necesario descritos como “diferencias” propias de lo-que-es, ver Tomás, *In Periherm.* 1.14; en Tomás, *In Metaf.* 6.3 (1220), ellas son llamadas “accidentes”, obviamente en el sentido de propiedades; para presentaciones de lo necesario y lo contingente como lo “perfecto” y lo “imperfecto” en el orden del ser, véase ST 1.79.9.*ad* 3; para lo incorruptible y lo corruptible como “grados” del ser, “*esse*”, véase ST 1.48.2; ver también *Compendium theologiae* 1.74.

¹⁴ Véase ST 1.19.6.

¹⁵ Ver, entre muchos textos posibles, Tomás *Cuestión disputada sobre el alma*; en *Opúsculos y cuestiones selectas*, trad. Madrid, BAC, 2001, I.*ad* 17: “aunque el ser [*esse*] sea lo más formal entre todas las cosas [*formalissimum inter omnia*], sin embargo, es lo más comunicable [*maxime communicabile*], aunque no sea participado del mismo modo por los inferiores. Así pues, también el cuerpo participa el ser [*esse*] del alma, pero no tan noblemente como el alma”.

Esta unidad formal y gradual, la cual, en cuanto podemos observar, permanece *indefinida* en su ascenso hacia lo más y más perfecto, es la que constituye el campo propiamente metafísico de investigación. Por otra parte, se trata de una “naturaleza con sus diferencias propias” (lo posible y lo necesario, o, tal vez mejor, la potencia y el acto). Además, se trata de un *efecto* que suscita la pregunta referida a su causa (es decir, es una gradación que se extiende indefinidamente hacia el punto culminante).

Tenemos que tener presente que en sus sermones sobre el Credo de los Apóstoles pronunciados en Nápoles durante la Cuaresma de 1273, en cuanto concierne a la existencia de Dios, Tomás razona sobre el designio vs. el azar, que son consideraciones más obviamente relacionadas con la “Quinta Vía”. Se trata de una línea de pensamiento notablemente “providencial”: Dios considerado como causa del *movimiento* dirigido. Por otro lado, cuando tiene que tratar el tema de la realidad *en su condición de haber sido creada*, él inmediatamente usa la imagen de la casa en invierno, donde se experimenta un poco de calor en la puerta de entrada, más calor cuando uno entra, y aún más calor cuando uno se adentra a la sala siguiente -juzgando, así, que una *chimenea* que irradia todo ese calor ha de estar presente en alguna parte allí dentro-. El oyente se siente impulsado a considerar que la realidad observable es *graduada*. De esta manera se percibirá la condición de la realidad de haber sido creada.¹⁶

Una reflexión sobre la idea de una “causa del ser en cuanto ser” debería conducirnos a ver por qué la “Cuarta Vía” toma la forma que toma. La metafísica tiene como campo propio el estudio del ser en cuanto ser. ¿Es este un campo unificado para el cual podemos indicar una causa apropiada?¹⁷

Debería tomarse en consideración la doctrina de la naturaleza de la causalidad unívoca (los perros producen perros y los gatos producen gatos). Una causa unívoca *presupone* la naturaleza común que comunica al causar individuos de esa naturaleza. Los perros que reproducen no son causas de la perreidad en cuanto perreidad, sino

¹⁶ Tomás, *In Symbolum Apostolorum expositio*, en *Opuscula Theologica*, vol. 2, ed. R. Spiazzi, O.P., Rome/Turin, 1954: Marietti, pp. 193-217. Con respecto a la existencia de Dios, ver nº 869; concerniente a la creación, ver nº 878.

¹⁷ Las Cinco Vías son todas metafísicas, pero la Cuarta es principal a este respecto. Todas se reducen a la prioridad del acto sobre la potencia y, por tanto, a lo “*magis*” y “*minus*” con respecto a la *ratio essendi*. Véase SS 7: “Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior et *magis* habet de ratione *essendi*; non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu. [Pero también es evidente que dividiéndose el ser en potencia y acto, y siendo el acto más perfecto que la potencia, también tendrá el acto *mayor* razón de ser: pues no decimos que lo que está en potencia es simplemente que es lo que está en acto]”. (Las negrillas son mías).

de la perreidad-en-este-o-en-aquel. Decir que ellos causan la perreidad sería convertirlos en causas de sí mismos y anteriores a sí mismos, lo cual es una contradicción en los términos. La causa de la perreidad en cuanto perreidad debe tener una naturaleza más noble que la perreidad.

Puesto que la perreidad (*canitas*) es una naturaleza particular, no es necesario que pertenezca a todas las cosas y por eso no hay problema alguno en la concepción de una causa de la perreidad en cuanto perreidad. Sin embargo, ¿qué debe decirse de la “causa del ser en cuanto ser”? Claramente, una causa tal ha de tener una naturaleza más noble que el ser. Si no, “ser” no designa una naturaleza con la misma clase de comunidad que tiene la perreidad. Se verá la posibilidad de que el ser del ente sea un *efecto* en tanto se advierta el tipo de unidad que tiene. Teniendo unidad según prioridad y posterioridad, o según *lo más* y *lo menos*, revela a la vez la posibilidad y la necesidad de una causa y de que la causa sea “un ser” de una manera *distintiva*, lo *máximo* en su línea.¹⁸

Maritain dice que las “Cinco Vías” consideran la causalidad de una manera general, sin referirse específicamente a la causalidad de conservación o a la de creación. Su interés en esta distinción surge del hecho de que, como enseña Tomás, *solamente* Dios puede crear, mientras que las criaturas pueden tener parte en esa causación del ser que es la conservación. De este modo, desde un punto de vista estratégico creacionista no hay “series causales”. Sólo existe una única causa creativa que produce una jerarquía de efectos. Por otra parte, desde el punto de vista de la conservación, se puede hablar con toda certeza de jerarquía *causal*.¹⁹

Aunque todo esto es cierto, yo no creo que deba conducir a ver que la “Cuarta Vía” toma una especie de posición abstracta o neutra frente a la conservación y la creación. Antes bien, lo que es esencial y primario en ese cuadro es la creación, el causar el ser en toda su universalidad. La participación en la conservación solo es entendible en cuanto concierne a una jerarquía entre naturalezas particulares como tales. Para nosotros, que iniciamos nuestro viaje intelectual partiendo de lo que aparece en forma sensible para ir al interior inteligible de las cosas, la radiación de una influencia es *causalmente* jerárquica: percibimos la difusión del calor como una estructura tal en la que la parte inmediatamente precedente da calor a la que está más distante de la fuente original. Percibimos la estructura acto/potencia en tanto

¹⁸ Véase mi artículo, “Something Rather Than Nothing’ and St. Thomas’ Third Way”, en *Science et Esprit* 39 (1987), pp. 71-80, especialmente pp. 72-73. Llamar a la causa de los seres en cuanto seres “un ser” requiere la *construcción* de una noción de ser algo nueva, aunque no *totalmente* nueva: ver ST I.13.5.

¹⁹ J. Maritain, *Aproximaciones a Dios*, p 63.



captamos que en un hecho de distribución calórica que se origina en el punto A y se irradia a través de B para terminar en C, B estaría caliente aun cuando C estuviese desconectado de él, pero C no estaría caliente si B no estuviera conectado a C. Así también de éste, comprendemos la proporción sustancia/accidente, tal que, en cuanto concierne a sus propios modos o medidas de ser, la sustancia puede existir sin un accidente pero un accidente no puede existir sino por el poder de una sustancia.

Sin embargo, lo que en última instancia conduce a esto es la afirmación de la potencia y el acto como los modos o medidas del ser, teniendo cada uno en sí mismo una naturaleza tal que la potencia es *proporcionada* al acto. En la “Cuarta Vía”, la consideración de “lo más” y “lo menos” en relación a lo bueno, lo noble, etc., no es la de un ser como *derivado* del otro, sino de ambos como *pertenecientes al mismo orden*. Y es esta consideración ontológica más bien “espartana” la que es propiamente operativa en la “Cuarta Vía”. No se trata tanto de una visión de una jerarquía de causas como de un inconfundible signo de un único origen causal. Como tal, la Cuarta Vía, tiene la estructura apropiada para la visión de la causalidad del ser en cuanto ser. Toda la zona de “lo más y lo menos” de una estructura de menos/más/máximo es percibida como poseedora de la condición de potencia, es decir, de un efecto, requiriendo así la postulación de la *causa única* (el acto), es decir, un nivel único de ser, a saber, el ser *máximo*.

Sintetizando, Maritain dice lo que dice porque en cada una de las Cinco Vías está pensando en *cadena*s causales. Si uno trabaja con cadenas de causas heterogéneas, entonces las más bajas no son creadoras. Las que nosotros conocemos son causas *particulares*. Por eso, lo que conocemos en un principio es que algunas cosas son causadas por otras, y el aspecto creativo no es claro. Por más que esto pueda ser cierto acerca de las otras vías, no es “claro” en cuanto a la Cuarta. La razón es porque nuestra visión allí es de una jerarquía propia de seres en cuanto seres, y el efecto cuya causa propia descubrimos es un ser en cuanto ser. De esta manera, la *condición de las cosas en cuanto creadas* es la que nos *conduce* a la afirmación de la existencia de la causa en cuestión.



Nueva visita a la “Quinta Vía” de Santo Tomás

1. Introducción

Entre las Cinco Vías para probar la existencia de un Dios propuestas por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, la Quinta tiene un estatus especial. Es cierto que la Primera Vía es designada como “más manifiesta” [*manifestior via*] entre las cinco.¹ Sin embargo, en otros lugares vemos que se confiere una cierta primacía al tipo de argumento dado en la Quinta Vía. Así, comentando el *Evangelio según San Juan* (comentario fechado en 1269-1272, o sea posterior a la fecha 1266-1268 de la ST 1), y tratando de caracterizar la nobleza de la sabiduría de Juan, Tomás pasa revista a los modos del conocimiento de Dios que habían desarrollado los antiguos filósofos. El primero de todos se refiere a la Quinta Vía. Allí leemos:

“Algunos llegaron al conocimiento de Dios a partir de la *dignidad* de Dios mismo: estos fueron los platónicos. Porque ellos consideraron que cada cosa es tal por participación y tiene que remitirse a algo que es tal por su propia esencia como a lo primero y lo más alto: como todas las cosas ígneas remiten al fuego, que es por su propia esencia. Por consiguiente, puesto que todas las cosas que participan en el ser, son seres por participación, es necesario que exista algo que está en la cima de todas las cosas y que es ser por su propia esencia, esto es, que su esencia es su ser: y esto es Dios”.²

Tomás aquí designa al razonamiento de la Quinta Vía como “muy eficaz”. Ciertamente, el que acabamos de citar es un poco más completo que la propia Quin-

¹ ST 1.2.3: “La primera y más clara se funda en el movimiento [ex parte motus]”.

² *Super evangelium s. Ioannis lectura*, prologus s. Thomae (ed. R. Kai, O.P., Roma y Turín, 1952: Marietti, nº 3). El pasaje continúa: “Y esta autoridad gobernante [presente] en la Palabra de Dios se muestra cuando es llamado “Señor”; por eso en el Salmo 88.10 se dice: “Tú eres señor sobre el poder del mar; tú calmas el movimiento de sus olas: como decir: Tú eres el Señor y tú gobiernas el universo”. Juan demuestra que tiene este conocimiento concerniente a la Palabra cuando dice: “Él vino a lo que es suyo”, es decir, al mundo; porque todo el mundo es suyo”.

ta Vía, puesto que se toma la molestia de formular una premisa concerniente al universo entero. La Quinta Vía misma no pudo ser más espartana en su presentación.³

Igualmente, predicando en Nápoles en la Cuaresma de 1273 y usando sólo un argumento para la existencia de Dios, Tomás presenta al ateo como alguien que visualiza el universo como resultado del azar y al teísta como alguien convencido de una providencia cósmica.⁴

Las actuales discusiones sobre “ciencia y religión” muestran un continuo interés en lo que generalmente es llamado “el argumento del designio”.⁵ Mientras el

³ Es verdad que el pasaje de Tomás en el prólogo al Evangelio según San Juan no es una presentación de vías para probar la existencia de un Dios. Se trata de una presentación de cuatro modos de acercarse intelectualmente a Dios. La Primera Vía dada, que ya he mencionado, y la tercera, incluyen pruebas de la existencia de Dios de una manera muy formal. Las otras se refieren (2) a la inmutabilidad y la eternidad, (3) a la divina dignidad o nobleza, (4) a la incomprehensibilidad de la verdad divina. Se podría sugerir que el adjetivo “máximamente eficaz” compara la primera de estas aproximaciones a las otras tres. Otro lugar que podríamos notar es el *Comentario sobre los Salmos* (Nápoles, 1272-1273). Habla del orden cósmico y de la necesidad de una causa inteligente. Ver más adelante, nota n° 21.

⁴ In *Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 1 (ed. Spiazzi, *Opuscula Theologica*, t. II, Roma y Turín, 1954: Marietti, n°869): “Entre todas aquellas cosas que el fiel debe creer, ésta es la primera que deben creer, a saber, que hay un Dios. Ahora bien, uno tiene que considerar lo que esta palabra “Dios” significa, que no es sino gobernador y providente de todas las cosas. Por lo tanto, esa persona cree que hay un Dios y cree que todas las cosas de este mundo son gobernadas y proveídas por él. Pero el que cree que todo se produce por azar no cree que hay un Dios. Pero no hay nadie tan estúpido que no crea que las cosas naturales están gobernadas, proveídas y ordenadas, puesto que proceden en un orden particular y en tiempos determinados: porque vemos que el sol, la luna, y otras cosas naturales, todas conservan un determinado curso, lo que no sucedería si todo fuera por azar. Por eso, si existiera alguien que no creyese que hay un Dios, sería estúpido. Salmo 13.1 “El necio ha dicho en su corazón: ‘no hay Dios’”. Tomás continúa, sin embargo, haciendo notar que hay quienes admiten un gobernador tal para el mundo natural, pero no para los asuntos humanos. Él también considera necesario argumentar a continuación que hay un solo Dios. Para la fecha y la ocasión de esta obra, sigo a James A. Weisheipl, O.P., *Friar Thomas d’Aquino*, Garden City, N.Y., 1974: Doubleday, p. 401. Weisheipl usa el título “*Collationes super Credo in Deum*”. Otras indicaciones cronológicas que utilizamos aquí siguen a Weisheipl a menos que se indique lo contrario.

⁵ Yo preferiría usar una palabra como “direccionalidad”, o aun “lo télico”, antes que “designio”. Edward T. Oakes, S.J., “Final Causality: A Response”, en *Theological Studies* 53 (1992), pp. 534-544, hablando sobre teleología en biología y cosmología, hace algunas observaciones sobre “designio, pauta y significado” (p. 543) y termina citando a John Henry Newman sobre Dios y *designio* (p. 544). Al afirmar que él mismo no está a favor de una prueba de la existencia de Dios por medio de la teleología, Oakes asimila *teleología* a *designio*. Su razón para no estar a favor de una prueba tal es la siguiente: “De Hume hemos aprendido que basarse excesivamente y demasiado deductivamente en el concepto de designio para alcanzar a Dios sólo suscita la pregunta qué clase de diseñador sería el que castiga a Lisboa con terremotos o a los padres con hijos leucémicos, o a la mente humana con argumentos convincentes a favor del ateísmo” (p. 544). Lo que yo deseo destacar es que una palabra como “teleología” (en tanto que referida a la causalidad atribuible a un fin o una meta) dice más que “pauta” o aun “designio”. Cf. G. K. Chesterton, *What’s Wrong with the World*, New York, 1910: Dodd, Mead and Co., p. 9: hablando de “la broma sobre si fue primero el huevo o la gallina”: “lo esencial para pensar adecuadamente es esto: que el huevo y el pájaro no deben ser

trasfondo histórico a menudo se limita al argumento de William Paley en el siglo dieciocho, yo diría que es correcto ver la Quinta Vía de Tomás como parte de esa historia, y, por cierto, la parte más importante. Además, la palabra “discusión” es quizás demasiado conciliadora. Hay muchas argumentaciones sobre la validez del tipo de prueba de la Quinta Vía. Podríamos yuxtaponer afirmaciones de dos interesantes científicos actuales, el físico de partículas Stephen Weinberg y el biólogo molecular Michael Behe. El premio Nobel Weinberg nos dice:

“Uno de los más grandes momentos en la historia del pensamiento humano fue el descubrimiento por Darwin y Wallace en el siglo diecinueve de que no hace falta ninguna “fuerza vital” para explicar la evolución de las especies. La vida no está gobernada por leyes biológicas fundamentales independientes -puede describirse como los efectos de la física y la química producidos durante miles de millones de años de accidentes.

entendidos como sucesos cósmicos que se repiten por siempre de manera recurrente. Ellos no deben convertirse en mero *modelo* del huevo y el pájaro, como si fuera el prototipo del huevo y de la flecha. Uno es un medio y el otro es un fin. Se encuentran en mundos mentales diferentes. Dejando a un lado las complicaciones propias del desayuno, en un sentido elemental, el huevo sólo existe para producir al pollo. Pero el pollo no existe únicamente para producir otro huevo. El pollo puede existir también para divertirse, para alabar a Dios, e incluso para sugerir ideas a algún dramaturgo francés. En la medida en que el pollo es una vida consciente, él es o puede ser, valioso en sí mismo”. [Las cursivas son mías]. Es significativo que Tomás de Aquino diga que la Quinta Vía procede de la *gubernatio*, es decir, de la *direccionalidad*, de las cosas. No es meramente un tema de “prototipo”, sino de algo que es dirigido a un bien o una meta. La presencia de un *prototipo* es de interés, pero es algo más *abstraído del movimiento* y de los acontecimientos reales que “el bien”. Si el prototipo fuese meramente matemático, no llevaría a un Dios, o no en la manera en que lo hace la Quinta Vía. Además, parece que existe esta diferencia entre lo que la gente entiende por “diseño” y la doctrina del “gobierno”, a saber, que “diseño”, si se toma matemáticamente, no dejaría lugar para un *per accidens*. De este modo, no habría manera de ver una causa suprema que “no quiera” el mal. Por eso, una prueba de la existencia de un Dios a partir del argumento del “diseño” no estaría en posición de responder a un ateo que habla, por ejemplo, del terremoto de Lisboa. Para el rol del *per accidens* en tales discusiones, ver ST 1.48.1 ad 5: “Como ya se ha dicho [19.5 ad 2; 21.1 ad 3; 44.3], las partes del universo tienen orden entre sí en cuanto unas obran en otras [1.48.ad4] y algunas son causa final y ejemplar inmediatas de otras. Mas esto, como se ha dicho, no puede convenir al mal si no es por razón del bien que lleva siempre unido. Por tanto el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente [*per accidens*], es decir, por razón de algún bien adjunto”. 1.48.2, *in corpore* y 3; 1.49.2 *in corpore*. Ver también 1.48.2, *in corpore* y ad 3; 1.49.2 *in corpore*. Por otra parte, una doctrina del “gobierno” bien podría dar cuenta de la existencia del mal sin convertirlo en algo buscado esencialmente por el que gobierna. La respuesta primaria al “problema del mal” es que a menos que exista un Dios, no hay ningún mal. Sobre el particular, ver Tomás de Aquino, SCG 3.71: allí el tema es que la divina providencia no excluye totalmente de las cosas el mal. Después de aportar muchos argumentos sobre el punto, Tomás destaca en su conclusión: “Y con esto se rechaza el error de algunos que, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de un Dios. Así, Boecio, en el libro I de *La consolación de la Filosofía*, cita a cierto filósofo que preguntaba: *Si un Dios existe, ¿de dónde el mal?* Más bien se debería argüir al revés: *Si el mal existe, un Dios existe*, pues el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden [del bien] no se daría si un Dios no existiera”. El desafío es ver *por qué* se lo encuentra en el producto de un Dios que es omnipotente, supremo y la bondad misma subsistente. Ver, por ejemplo, ST 1.19.9 en su integridad.

No hace tanto tiempo que muchas creencias religiosas de la gente estaban basadas en el argumento de un diseño, el argumento según el cual las maravillosas características de las cosas vivientes no podían posiblemente surgir sin un plan divino. Lytton Strachey dice cómo el Cardenal Manning llegó a la fe por este camino. Ahora que comprendemos cómo la evolución puede ocurrir por medio de una selección natural de mutaciones al azar, el argumento del diseño ha perdido su fuerza para cualquiera que tenga un conocimiento razonable de la ciencia biológica”.⁶

Por otra parte, Behe nos dice:

“La esterilidad del Darwinismo indica que es el marco equivocado para entender la base de la vida. Una hipótesis alternativa, utilizada en mi libro como un argumento, es al mismo tiempo natural y obvia: sistemas como el del *flagellum* (o *endamoeba coli bacterium*) fueron concebidos intencionalmente por un agente inteligente. Así como en el mundo de cada día deducimos una intención cuando vemos un complejo sistema interactivo tal como una trampa de ratón, no hay razón para negar la misma conclusión a partir de los sistemas moleculares interactivos. Esta conclusión puede tener implicaciones teológicas que incomoden a muchos; no obstante, es tarea de la ciencia seguir los datos hasta donde la lleven, sin importar las molestias”.⁷

2. La Quinta entre las otras Vías

Hace muchos años yo propuse un análisis de la ST 1.2.3, de Tomás de Aquino, el artículo sobre la existencia de un Dios, en cuanto al número y orden de las Cinco Vías allí presentadas.⁸ Encontré un sistema considerable en la concepción de las primeras cuatro, en conexión con la presentación en la *Metafísica* 9.6-10 de Aristóteles sobre el ser en cuanto dividido por acto y potencia. Aristóteles distinguía tres grados de actualidad: [1] imperfecta, [2] segunda u operativa, y [3] primera o sustancial (a estas las consideré como constituyendo los puntos iniciales de las primeras tres vías); luego él proponía tres comparaciones de todo acto a la potencia: en términos de prioridad o nobleza, de bondad y de verdad (éstas constituyen el escenario para la Cuarta Vía). Entonces me pregunté a mí mismo por qué la Quinta Vía estaba ubicada como estaba.

⁶ Steven Weinberg, “The Future of Science, and the Universe”, *The New York Review of Books*, November 15, 2001.

⁷ Michael J. Behe, “The Sterility of Darwinism”, *Boston Review*, February/ March 1997. El sitio en la web de la *Boston Review* tiene una colección de artículos en relación con esto. [El libro al que se refiere Behe en la cita es *Darwin's Black Box*, mencionado más adelante en este artículo.]. Es también de interés Antony Flew, “A Reply to Richard Dawkins”, *First Things*, December, 2008.

⁸ Dewan, L., “The Number and Order of the St. Thomas's Five Ways”, *Downside Review* 92 (1974), pp.1-18, actualmente aparece como Cap. III de este libro.

La respuesta que yo sugerí consideraba el rol crucial de la cuestión de la existencia de un Dios para toda la empresa teológica. Esa discusión no es meramente un *sine qua non* para la ciencia, sino que puede esperarse que tenga una naturaleza *seminal*. De este modo afirmé que la *responsio* de Tomás en el artículo tenía primariamente una doble estructura, dominada por la Cuarta y la Quinta Vías (concluyendo ambas con la forma “nosotros”: “a esto *nosotros* lo llamamos un Dios”). La base para esta afirmación era la propia propuesta de Tomás cuando buscaba reducir la fe a su forma máximamente seminal, a saber, la enseñanza de la *Epístola a los hebreos* 11.6. Tomás allí nos dice:

“...todos los artículos se hallan contenidos en las dos primeras verdades de fe, a saber, que Dios existe y que tiene providencia de la salvación de los hombres, conforme enseña el Apóstol: “es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan”. Efectivamente, en el ser divino se incluyen todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios, y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Y en la fe en la providencia se hallan contenidas todas las cosas que son dispensadas por Dios a los hombres en el tiempo y [las cosas] constituyen el camino para la bienaventuranza”.⁹

Yo estimé las cuatro primeras Vías, con su clímax en la Cuarta, como concernientes más directamente al *ser* de Dios, mientras que la Quinta presenta a Dios en cuanto *gobernador* de las cosas para que alcancen una meta. Esto está de acuerdo con todo el plan de la ST. Con todo, creo que ésta es una sólida base para este artículo con su secuencia de argumentos.

Además, allí y en artículos posteriores hice ver una diferencia entre ciertas presentaciones en la SCG y la ST 1.2.3. En la SCG 1.13, ninguno de los argumentos sobre la existencia de un Dios corresponde a la Tercera Vía en la ST 1.2.3. Hay un argumento en la SCG que tiene cierta *semejanza* con la Tercera Vía, pero no es precisamente utilizado como una prueba de la existencia de un Dios. Este argumento es presentado primero en la SCG 1.15, y concluye en la eternidad divina.¹⁰ Es usado nuevamente en la SCG 2.15 para llegar a la verdad de que Dios es la causa del ser de todo lo demás.¹¹ Sin embargo, la Tercera Vía es significativamente distinta de estos argumentos, y es diferente de una manera que la hace apropiada para el sistema de las Vías 1 a 4 que yo había propuesto.¹²

⁹ ST 2-2.1.7. Cf. ST 2-2.2.5.*sed contra*. Para otro uso clave del texto *A los hebreos*, también 2-2.5.1.*sed contra*.

¹⁰ SCG 1.15.

¹¹ SCG 2.15.

¹² Cf. los Caps. IV y V de este libro.

En el presente capítulo, deseo proponer una cuestión similar sobre un cambio desde la SCG 1.13 a la ST 1.2.3. Ambas presentaciones contienen una prueba de la existencia de un Dios descrita “a partir del gobierno de las cosas”.¹³ No obstante, los dos argumentos difieren significativamente. Ambos están muy cercanos en el interés que presentan, y alguien podría pensar que las diferencias son triviales. Una indicación de que Tomás tomaba seriamente la diferencia es que a las dos pruebas las encontramos presentadas una inmediatamente después de la otra como dos argumentos distintos en SCG 3.64, sobre el gobierno del mundo por parte de Dios, a través de su providencia. ¿Por que, entonces, cambió del uno al otro al reformular la discusión sobre la existencia de un Dios en la ST 1.2.3?

En la SCG tenemos:

“Para probar esto aduce el Damasceno otra razón, tomada del gobierno de las cosas, [un argumento] que también nota el Comentarista [Averroes] en el libro II de la *Física* [c.75]: Es imposible que cosas contrarias y disonantes [*contraria et dissonantia*] convengan siempre o las más de las veces en un orden si alguien [ser] no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado [*ad certum finem*]. Vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre. Debe darse, por tanto, *alguien por cuya providencia se gobierne el mundo*. Y a ese tal llamamos un Dios”.¹⁴

En la ST tenemos esto:

“La quinta vía se toma el gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin [o meta], como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionalmente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera de como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturaleza su fin, y a éste llamamos un Dios”.¹⁵

¹³ SCG 1.13 dice “*ex rerum gubernatione*”, mientras que ST 1.2.3 dice “*ex gubernatione rerum*”.

¹⁴ SCG 1.13. SCG 3.64 dice: “Las cosas que son distintas por naturaleza [*secundum suam naturam distincta*], si no se reducen a la unidad por un ordenador, no pueden formar un orden. Mas, dentro del mismo hay cosas [*in universitate... rerum*] que tienen naturalezas distintas y contrarias [*distincta et contrarias*], integrando no obstante un solo orden, pues unas se valen de las operaciones de las otras y algunas son ayudadas o regidas por otras. Es preciso, pues, que haya un solo ordenador y gobernador universal [*universorum*]”.

¹⁵ ST 1.2.3 SCG 3.64 contiene la auténtica línea de pensamiento de la Quinta Vía (con una importante adición). Leemos: “Quedó probado [Cap. 3] que los cuerpos naturales se mueven y obran por un fin, aunque no lo conozcan, porque vemos que en ellos se da siempre o con más frecuencia lo mejor; modo

Tomás enseña que al argumentar a favor de la existencia de un Dios se debe proceder desde el efecto a la causa. Esto equivale a decir que algo se nos debe presentar como un efecto y así conducirnos a la afirmación de su propia causa. Obviamente, tenemos que vernos con la clase de efecto cuya causa satisfaga el significado de la palabra “Dios”.¹⁶ En los argumentos anteriores, ¿cuál es el efecto, revelado como un efecto, que constituye el punto de partida?

El argumento en la SCG centra nuestra atención en las cosas existentes consideradas precisamente como múltiples y opuestas entre sí, “cosas disonantes y contrarias”. Sin embargo, el argumento mira hacia esas cosas en tanto que exhiben regularmente un acuerdo, un orden entre ellas, y, realmente un orden tal que las mantiene “tendiendo hacia una meta definida”. La afirmación es que esta unidad de orden es un efecto, es decir, que no puede ser explicado simplemente por las cosas en sí mismas, sino que más bien revela la influencia sobre ellas de cierto ser que las gobierna. Claramente, es la condición de las cosas, de suyo, “disonantes y contrarias” entre sí, lo que origina que su unidad u orden aparezca como algo *que está de visita* por encima de ellas, algo que no puede ser visto simplemente como fluyente de sus naturalezas intrínsecas.

El argumento de la ST no habla de ninguna contrariedad. Más bien centra la atención en una cosa corpórea natural como una cosa que obra por un fin. Algún argumento se utiliza para asegurar que es efectivamente el caso, pero el punto de partida es la cosa corpórea natural obrando por un fin. O, preferiblemente, es esa cosa considerada como carente de conocimiento. Acontecimientos naturales, operaciones naturales, se revelan a sí mismos como *de visita* sobre las cosas en cuanto ellas tienen orden hacia un fin y están presentes en cosas carentes de conocimiento. Un efecto *depende* de su causa. Para ver el efecto como un efecto, tenemos que ver la *dependencia*. Para ver la dependencia debemos ver una perfección o actualidad presente en la cosa, pero una perfección de una naturaleza tal que *exceda* el poder de la naturaleza en la que está. De este modo, aquí es sólo porque uno ve un orden hacia un fin como algo que tiene su origen propio en una *mente o inteligencia*, que uno ve una

de obrar no distinto de si obraran por virtud de un arte. Pero es imposible que haya cosas que obren por un fin sin conocerlo y lleguen ordenadamente a él si no son movidas por quien lo conozca, como es dirigida al blanco la saeta por el arquero. Luego es preciso que toda operación de la naturaleza esté ordenada por algún conocimiento. Y esto, en realidad, se ha de atribuir a Dios mediata o inmediatamente, pues es preciso que tanto el arte como el conocimiento inferiores reciban los principios de su superior, como se ve en las ciencias especulativas y prácticas. Por lo tanto, Dios gobierna el mundo con su providencia”.

¹⁶ ST 1.2.2; sobre la importancia del significado del nombre para este argumento, cf. *ad 2*.

operación no inteligente dirigida hacia un fin como algo que requiere la existencia de una causa.

No se dice nada acerca de la mente en el argumento de la SCG (ni en el posterior libro 3 paralelo). La insistencia está puesta sobre la contrariedad entre las cosas y, por eso, en la necesidad de un principio exterior de unidad. En el argumento de la ST (y en la SCG 3 paralelo) es precisamente la apreciación del lazo entre *finalidad*, es decir, lo “télico”,¹⁷ y la *mente* lo que revela lo télico presente en los cuerpos naturales como un *efecto*.

¿Sugiere esta diferencia alguna razón por la que Tomás puede haber elegido el argumento que eligió para su inclusión en la ST 1.2.3? Notemos primero que en la SCG 3.64, sobre la providencia, es la paralela Quinta Vía la que está *antes* del argumento de los “contrarios”. ¿No es el caso de que la Quinta Vía es mucho más *fundamental* para un análisis del ser de las cosas naturales?¹⁸

¹⁷ Si éste es un neologismo, me parece útil (más breve que “teleológico”). [Nota después de la publicación: yo mismo creé esta palabra, pero ahora veo que no fui el primero. El *Shorter Oxford English Dictionary*, 3rd ed., London, 1983: Guild Publishing, reporta un sentido gramatical para dicho término en 1846, y un uso con el significado preciso de “dirigido o tendiente a un fin definido, con un propósito”, en 1889.]

¹⁸ Tenemos que notar los textos en el Damasceno y en Averroes a los que la SCG remite. El texto del Damasceno [*De fide orthodoxa* 1.3 (MG 94.795 CD)] dice: “Además, la misma estructura, conservación y gobierno también de las cosas creadas nos enseña que hay un Dios que reunió, sostiene y conserva este universo, y lo provee. Pues ¿quién podría haber logrado que naturalezas que chocan entre ellas, [las naturalezas] quiero decir, del fuego, el agua, el aire y la tierra, podrían cooperar para constituir un mundo, y podrían permanecer juntas en una alianza tan tenaz que no puedan disociarse por ningún medio, si un poder omnipotente no las hubiera juntado y las preservara perpetuamente de la disolución?” El texto de Averroes [*In 2 Phys.* (concerniente a Aristóteles en 2.8), Cap. 75] dice: “porque esa proposición es suprema [*maxima*] y fundamento en esta ciencia y en la ciencia divina: porque si el [científico] natural no concede esto, entonces niega el principio de finalidad... e igualmente, si el [científico] divino no concede esto, entonces no será capaz de probar que Dios ejerce su cuidado sobre aquellas cosas que están aquí; por lo tanto, Aristóteles comienza diciendo que “la naturaleza actúa en razón de algo [*aliud*: leer *aliquid*]” [Se nos remite a Venetiis (apud Cominum de Tridino, Montis Ferrati, 1560, t. IV, f. 61v D)] [La nota de la ed. Pera no cita todo lo que dice Averroes con respecto al científico natural. Averroes dice, etc.]. Presumiendo que esto es lo mejor que puede hacerse para la referencia de Tomás a Averroes como alguien que “*inuit*”, es decir, alguien que sugiere una dirección, del argumento presentado por el Damasceno, eso es mucho más en la línea de lo que será la Quinta Vía en la ST. En efecto, Tomás mismo, al comienzo de su comentario sobre la *Física* 2.8, exactamente el mismo punto de donde proviene la observación de Averroes, dice [CF 2.12 (171)]: “[Aristóteles] Primero debe decirse que la naturaleza es una de aquellas causas que obran por algo [*quae propter aliquid agunt*]. Y esto es válido para la cuestión de la providencia. Pues las cosas que no conocen el fin tienden a él como [ellas sean] dirigidas por algún cognoscente, como la saeta es dirigida por el arquero. Por eso, si la naturaleza obra por un fin, es necesario que sea ordenada [hacia él] por algún ser inteligente, que es obra de la providencia”. Tomás recuerda aquí propiamente la Quinta Vía, y seguramente su referencia a la observación de Averroes en la SCG 1.13 es más una referencia a la línea de pensamiento de la Quinta Vía que a lo que argumenta el Damasceno.

Debemos notar que Tomás se ve a sí mismo como seguidor de la *Física* 2.8 de Aristóteles en el tema de la naturaleza en cuanto que obra por un fin. La *Física* de Aristóteles es presentada por Tomás como enseñando las consideraciones más *universales* sobre el mundo natural, en contraste con una obra como *De caelo*, que trata del universo como un sistema.¹⁹ Seguramente el argumento en *SCG* es mucho más un argumento meramente “cósmico”, especialmente si consideramos el texto de trasfondo del Damasceno, con su referencia a las contrariedades del fuego, el agua, la tierra y el aire. Este cuadro se refiere explícitamente a un orden encaminado a una meta definida, pero el argumento allí operante es el que se focaliza en la contrariedad y en una unidad dominante.

Podría destacar que la presentación de Jacques Maritain de la Quinta Vía de Tomás tiende a confundirla un poco con el argumento más “cósmico”.²⁰ Él lo lee como si hablara de una “finalidad extrínseca” (p. 61), expresión con la cual significa “un sistema de relaciones regulares” en el cual está implicada la multitud de las cosas (p. 56). Hasta explica que Tomás hace esto “porque es la más aparente y la más manifiesta clase de finalidad” (p. 61).²¹ Maritain continúa diciendo que Tomás podría

¹⁹ Cf. *CF* 1.1 (1): “Pero dado que todas las cosas que tienen algo común [*aliquid commune*], deben determinarse preferentemente y por separado, ante la inconveniencia de repetir lo común al considerarlo varias veces, fue necesario exponer de antemano un libro de Ciencia Natural, en el que se tratara todo aquello que pertenece al ente móvil en general [*in commune*]; del mismo modo que se expone también antes de todas las ciencias la Filosofía Primera –en la cual se determina aquello que es común al ente en cuanto ente–”. Cf. también Tomás, *In De caelo*, Proemium s. Thomae, donde Tomás explica cuidadosamente el orden de esta obra en relación a la *Física*, y el contenido y el tema de la ciencia presentado en *De caelo*. Después de considerar una variedad de opiniones concernientes al tema de la obra, concluye: “La opinión de Alejandro parece, pues, más razonable: el asunto de este libro es el mismo universo [*ipsum universum*], que se llama *Cielo o mundo*; y, en este libro se habla concretamente de los cuerpos simples en cuanto que son parte del universo. El universo corpóreo está constituido por sus partes conforme al orden de posición [*situs*]: por eso, en este libro sólo se habla concretamente de las partes del universo que, primordialmente y esencialmente, tienen posición en el universo, a saber: los cuerpos simples. Por lo tanto, no se habla concretamente en este libro de los cuatro elementos en cuanto son calidos o fríos o algo parecido, sino sólo en cuanto tienen pesadez y levedad, puesto que, conforme a estas cualidades, determinan su posición en el universo. Por otro lado, las demás partes del universo –por ejemplo, piedras, plantas y animales–, no se les asigna una posición por sí mismas, sino en cuanto que son cuerpos simples: por eso no tenía que tratarse de ellas en este libro. Y ello está en consonancia con lo que los latinos tenían costumbre de decir: que en este libro se trata del cuerpo [que es] móvil en relación con su posición, o en relación con su lugar [*de corpore mobile ad situm sive secundum locum*]: sin duda, este movimiento es común a todas las partes del universo”.

²⁰ J. Maritain, *Aproximación a Dios*, cit., p. 55-61.

²¹ Quizás Maritain estaba pensando en una observación de Tomás en su *Comentario sobre los Salmos*, un reporte de sus conferencias sobre *Salmos* 1-54 por Reginaldo de Piperno, hecho en Nápoles, 1272-1273. No hay publicada una traducción inglesa. Yo usé el texto impreso en *Opera*, Venecia, 1745: Bettinelli, t. I. Se trata del comentario al siguiente versículo del *salmo* 8: “Porque yo veré los cielos, la obra de tus dedos, la luna y las estrellas, que tú has establecido. [Quoniam videbo caelos tuos, opera digitorum tuorum, lunam et stellas, quae tu fundasti]”. Ya se ha dicho que Dios pone de *manifiesto* su grandeza, y

haber usado la “finalidad intrínseca o inmanente”, que caracteriza a las cosas vivientes (nutrición, crecimiento, reproducción); él está pensando en las operaciones cuya meta es “la propia preservación y acabamiento en el ser y la propia perpetuación” de las cosas vivientes.

No veo fundamentos para decir que Tomás, en la Quinta Vía, no está hablando de la finalidad que se encuentra en las cosas vivientes. Por cierto, el caso parece ser lo contrario. La línea de pensamiento del propio Tomás es más conveniente extraerla de su *Comentario a la Física* de Aristóteles. Así lo destaca Tomás en el comienzo del tratamiento de la pregunta: “¿obra la naturaleza por un fin?”:

“Y esto es válido para la cuestión de la providencia. Pues las cosas que no conocen el fin tienden a él como dirigidas por algún cognoscente, como la saeta es dirigida por el arquero. Por eso, si la naturaleza obra por un fin, es necesario que sea ordenada [hacia él] por algún ser inteligente, que es obra de la providencia”.²²

Nos encontramos ciertamente en el terreno correcto.

Ahora bien, en el curso de la misma discusión, Tomás habla de lo que *él* considera como la *más clara* indicación de que la naturaleza actúa por un fin. Él dice:

“Acerca de lo primero debe saberse que quienes afirmaron que la naturaleza no obra por algo, intentando confirmarlo, hicieron grandes esfuerzos para negar *lo que en la naturaleza parece obrar por algo*. **LO QUE DEMUESTRA SOBRE TODO** que la naturaleza obra por algo, es que en sus operaciones algo llega a ser cuando puede *existir mejor y más cómodamente*; por ejemplo el pie está hecho por naturaleza de modo apto para caminar,

Tomás continúa: “A continuación, añade la razón para esta manifestación, diciendo *Porque... [Quoniam...]*. Tulio dice en el libro *De natura deorum*, y también lo dijo Aristóteles, aunque en los libros suyos que tenemos entre nosotros eso no se encuentra, que si algún hombre entrara en un palacio, que él viera [estar] bien arreglado, nadie es tan carente de intelecto [*amens*] que, aunque no hubiera visto cómo eso fue hecho, no percibiera que fue hecho por alguien. Y **ESTO ES LO QUE MUESTRA ESPECIALMENTE EL ORDEN DE LOS CUERPOS CELESTES**. Pues si hubiera alguien que, errando, atribuyera las causas de las cosas a la necesidad de la materia: entonces ellos dirían que todo ha sido hecho por causa del calor, el frío, lo seco y lo húmedo: como por los elementos que tienen estas propiedades. Pero esto, si puede tener una apariencia [de verdad] respecto a otras cosas, no puede de ninguna manera [tener esta apariencia] en [el caso de] los cuerpos celestes; pues ellos no pueden ser atribuidos a la necesidad de la materia, donde una cosa está tan distante de la otra, y demoran tanto tiempo en completar su curso. El origen de esto no puede determinarse sino como una causa inteligente. Y así la Sagrada Escritura, cuando quiere manifestar el poder de Dios nos lleva a considerar los cielos”. Marie George hizo un uso interesante de este pasaje en su artículo sobre el principio antrópico.

²² CF 2.12 (171).



por lo cual si se lo separa de la disposición natural no es apto para este uso, y lo mismo sucede en las demás cosas”.²³

Obviamente, se supone que nos dirijamos primero hacia las cosas vivientes y la ordenación de los órganos hacia sus operaciones propias en tales cosas.²⁴ Podemos mirar más allá de las cosas particulares y dirigirnos hacia el cosmos, pero el punto esencial radica en las cosas vivientes particulares.

¿El que se use uno u otro argumento implica alguna diferencia? Estoy pensando en las discusiones actuales de lo que se llama “el argumento del designio” o de lo que se llama “el principio antrópico.” Este último es definitivamente un argumento “cósmico”, que relaciona la orquestación de los factores en el universo corpóreo con la posibilidad de la existencia humana.²⁵ Se lo usa a veces para concluir en favor de la existencia de una causa providencial, diseñadora, inteligente. A mí me parece, por otra parte, que el argumento de Michael Behe en *Darwin's Black Box* es más cercano a la línea de la Quinta Vía.²⁶ Él se ocupa de fenómenos particulares en sí mismos, como el del *flagellum* del *e. coli bacterium*, y sostiene que es la clase de cosa de la que sólo una mente puede dar cuenta. Su concepción de un sistema complejo irreductible no apela a la *contrariedad* de las partes entre sí, sino más bien directamente a la unidad de las partes en términos de “esto en razón de aquello” (aunque la *complejidad* desempeña un rol clave).

²³ CF 2.12 (172). Más adelante, en CF 2.13 (176), Tomás toma uno de los argumentos de Aristóteles (Aristóteles en 2.8 [199a22-24]) a favor de la naturaleza en cuanto que obra por un fin. Leemos: “Luego expone el cuarto argumento, tomándolo de aquellas cosas que más parecen obrar por algo en la naturaleza. Esto es evidente, dice, sobre todo en los animales, que no obran por arte, ni por búsqueda ni deliberación. Y sin embargo en las operaciones animales es evidente que obran por algo. Por eso algunos dudaron si la araña, la hormiga y otros animales semejantes obran por intelecto o por algún otro principio”.

²⁴ Cf. ST 1.65.2: “tengamos presente que el universo se compone de todas las criaturas, como un todo de sus partes. Si quisiéramos inquirir el fin del todo y de sus partes, hallaríamos, primero, que las partes se ordenan a sus propios actos, como el ojo para ver. Luego, que las partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como los sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón. En tercer lugar, que el conjunto de las partes tiende a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes vienen a ser como la materia del todo. Fuera de esto, todo el hombre tiene un fin extrínseco a sí mismo, a saber, el gozar de Dios”. Y continúa usando este modelo para enseñar acerca del universo como un todo.

²⁵ Cf. Marie I. George, “On the Tenth Anniversary of Barrow and Tipler's *Anthropic Cosmological Principle*: Thomistic Reflections on Anthropic Principles”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), pp. 39-58. Como dice ella, el principio antrópico no es necesariamente usado como una premisa en un argumento a favor de un Dios, pero puede ser usado así.

²⁶ Behe, Michael J., *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, 1996: The Free Press. Ver también su libro más reciente: *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, New York, 2007: Free Press.

Mi opinión es que Tomás considera la línea de pensamiento de la Quinta Vía como metafísicamente fundamental: una apreciación del modo de ser de la sustancia corpórea natural en cuanto tal.

3. Validez de la Quinta Vía

Llegando a la “validez” de la Quinta Vía, abro con una referencia al primer artículo de la ST. Una perfecta percepción de un argumento metafísico no es algo que se encuentre en muchos seres humanos. La revelación, enseña Tomás en el mismo comienzo, es necesaria aun con respecto a aquellas cosas concernientes a un Dios que la razón humana puede establecer.²⁷ Obviamente estamos enfrentando una cuestión que ha promovido debates durante siglos. ¿Actúa la naturaleza por un fin? ¿Es el acto de ver la *raison d'être* del ojo y del proceso mismo por el que es producido el ojo?

La primera premisa se refiere a la operación por causa de un fin por parte de cosas que carecen de conocimiento, a saber, sustancias corpóreas naturales. ¿Es ésta una premisa que ella misma necesita prueba o es conocida *per se* por todos? En la *Física* 2.8 Aristóteles *argumenta* a su favor. ¿Es ésta la demostración de una conclusión, o la defensa dialéctica de un principio?²⁸ ¿Cuál es la estrategia argumentativa? Tan pronto como se anuncia el tema, Aristóteles introduce un oponente. Así resulta claro, de cualquier manera, que estamos en una suerte de diálogo. ¿Cómo responde Aristóteles al oponente?²⁹ En el comienzo del libro 2 Aristóteles había dicho que es

²⁷ ST 1.1.1: “Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres, fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina”.

²⁸ Me parece claro que este capítulo de la *Física* es obra de un metafísico. Todo el libro 2 trata la naturaleza y los principios de la ciencia física, y así, por ejemplo, contrasta la física con la matemática. Este tipo de comparación de las ciencias requiere la posición estratégica *universal* propia de la filosofía primera. Así también, el estudio de las causas como tales es propio de la filosofía primera, y es discutido por el filósofo físico sólo porque no puede obrar de otra manera (el físico se ve obligado a asumir el rol del filósofo primero, así como el geómetra cuando este último prueba los principios de la geometría: cf. *Expositio libri POSTERIORUM* 1.21 (ed. Leonina, líneas 75-79, concerniente a Aristóteles en 77b3-5) (ed. Spiazzi, nº 177): “contingit in aliqua sciencia probari principia illius sciencie, in quantum illa sciencia assumit ea que sunt alterius sciencie, sicut si geometra probet sua principia secundum quod assumit formam philosophi primi [sucede que en alguna ciencia se prueban los principios de esa misma ciencia, en cuanto esa ciencia asume lo que pertenece a otra ciencia: así, por ejemplo, si el geómetra prueba sus propios principios en cuanto asume el rol del filósofo primero o del metafísico]”.

²⁹ Cf. CF 2.13 (nº 261 [1]); Tomás lo ve como presentando primero cinco (o cuatro) argumentos en favor de su posición y destruyendo luego las objeciones planteadas por el adversario.



absurdo el intento de probar la existencia de la *naturaleza*, puesto que el conocimiento de su existencia es una experiencia demasiado primaria. Tratando de probar su existencia, uno meramente revela la propia incapacidad para distinguir lo autoevidente de lo no autoevidente.³⁰ Ahora bien, aquí en 2.8, las mismas concepciones de “naturaleza” como materia y como forma se dice que involucran la materia como existente *en razón de la forma*.³¹ Consecuentemente, una de las afirmaciones que Aristóteles hace es que los que niegan que la naturaleza opera en razón de algo realmente **eliminan absolutamente la naturaleza**.³² A mí me parece, de acuerdo con eso, que Aristóteles enseña que la actuación de la naturaleza por causa de un fin es algo *per se notum*. A la verdad, parece como si lo considerara muy conocido para *todos*, o casi todos.³³ Aristóteles reconoce la posibilidad de un estado de la mente en el que una persona podría exigir o intentar una prueba de una verdad autoevidente y compara a la persona que argumenta sobre eso a un ciego de nacimiento que se traba en una discusión sobre colores.³⁴

Sin embargo, si se apunta a las cosas de la naturaleza y se afirma que esto es por causa de aquello, por ejemplo, que mis manos están posicionadas como están para servir a la cabeza, un neodarwinista es probable que replique que eso es una mera ilusión. Las manos son tales, es decir, están en una posición tal de modo que puedan servir a la cabeza, pero las manos no llegaron a ser así para ese servicio (exactamente como hubiera dicho Empédocles).³⁵ Esta actitud me recuerda el problema

³⁰ Fis. 2.1 (193a2-6).

³¹ Fis. 2.8 (199a31-33).

³² Fis. 2.8 (199b15-16); CF 2.14. Cf. Étienne Gilson, Jacques Maritain, *Correspondance, 1923-1971* (ed. Géry Prouvost), Paris, 1991: Vrin, p. 250 (carta de Gilson, Sept. 8, 1971): Gilson lamentaba la incapacidad de los científicos contemporáneos de percibir la importancia de la forma sustancial. Hablando de “la science moderne” él dice: “Lo que nos separa irreparablemente de la [ciencia moderna] es la noción aristotélica (y de sentido común) de forma sustancial... Descartes libró a la naturaleza de ella. Ellos ya no comprenden nada desde que olvidaron el gran dicho de Aristóteles de que “no hay ninguna parte de un animal que sea puramente material o puramente inmaterial”. No es la palabra “filosofía”, sino que es la palabra “naturaleza” lo que nos separa de nuestros contemporáneos. Como no tengo ninguna esperanza de convencerlos de la verdad del hilemorfismo (que, sin embargo, es evidente), no creo que sea posible proponerles nuestra hipótesis como científicamente válida”.

³³ Cf. también Gilson, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, cit. pp.30-33

³⁴ Sobre la distinción entre *per se notum* para todos o no para todos, Cf. CM 4.5.

³⁵ Fis. 2.1 (193a6-9). La importancia de la comparación, deduzco, es que si alguien intenta una prueba debe pensar que sus puntos de partida son más evidentes, mientras que el discurso corriente carecerá de significados que tengan fuerza probativa.

³⁶ Empédocles de Acragas (muy probablemente 521 B.C.- 461 B.C., de acuerdo con J. Owens, *History of Ancient Western Philosophy*, New York, 1959: Appleton-Century-Crofts, p.103) es mencionado por Aristóteles como ejemplo del rechazo a la visión de la naturaleza como algo que actúa por causa de un fin. [Fis. 2.8 (198b32)].

escéptico: ¿cómo sabe usted que no está soñando?³⁶ Si yo insisto que se puede ver por el carácter mismo de las manos y la cabeza “que aquéllas son por causa de ésta”, ellos dirán que iesto *parece* ser así! Es “como si” estas cosas hubieran llegado a ser y estuvieran la una al servicio de la otra.

En un escrito como éste, poco más uno puede hacer que indicar lo que se considera el tema primario. Yo sugiero que el rechazo de la Quinta Vía es resultado del fracaso de acordarle a la sustancia la debida primacía. Sin embargo, no basta con expresar el tema. La palabra “sustancia” misma provoca desdén. Para cumplir mi objetivo, vuelvo al *Fedón* de Platón, donde Sócrates, en el momento más crítico de la discusión relata su propia experiencia educacional explicando por qué llegó a ser el marginado más famoso del mundo. En la presentación de sus maestros, los físicos, critica su método porque ponen la atención en la yuxtaposición de cosas sensibles de las que resulta un ser, y sobre fuerzas que las hacen reunirse. Todo eso deja sin considerar la unidad propia del resultado del proceso, que es, precisamente, lo que deseamos explicar. Todo su enfoque nos deja en la ignorancia de lo que constituye la unidad de las unidades la cual hace que una cosa sea lo “uno” que es.³⁷ Si bien, la solución platónica fue la doctrina de la forma,³⁸ ésta fue perfeccionada en la doctrina de Aristóteles de la forma sustancial que uno puede ver, por ejemplo en su definición preliminar del alma en *De anima* 2.1. Aunque “uno” tiene tantos significados como “es”, el significado primario es lo que es significado por la unidad de la cosa viviente, una unidad cuyo principio propio es precisamente lo que es significado por “alma”.³⁹ Esto está igualmente ejemplificado en la *Metafísica* por nuestro uso de la palabra “mi” o “yo” o “uno mismo”. Cuando se llega a una primera explicación de la esencia, en griego *to ti en einai*, “el ‘lo que es’ el ser de una cosa”, Aristóteles dice:

³⁶ Cf. *Metafis.* 4.5 (1010b8-11); CM 4.1. Es evidente que conocemos la diferencia, pero es difícil explicar cómo la conocemos.

³⁷ *Fedón*, 95E-97B.

³⁸ En *Fedón* 101 C, leemos: “[Sócrates] Tú explicarías que no conoces otro modo por el que algo pueda llegar a la existencia que por participar en la esencia propia de cada cosa [*metaschon tes idias ousias hekastou*] en la que participa, y, por lo tanto, tú no aceptas ninguna otra causa de la existencia de dos que la participación en la dualidad, y cosas que van a ser dos deben participar en la dualidad, y todo lo que va a ser uno debe participar en la unidad”.

³⁹ *De An.*, 2.1 (412a3-413a10). Tener en cuenta especialmente 412b6-9: “De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras “uno” y “ser” tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial”. El alma, como forma sustancial (412a20-21) o “acto primero” (412b5) del cuerpo, hace que el compuesto sea una unidad sustancial. “*Entelechia*” [acto] podría también ser traducida como “perfección”.



“...aquello en que consiste lo que *tú* eres no es aquello en que consiste ‘ser músico’ ya que no eres, por ti mismo, músico”.⁴⁰

Se apela aquí a la experiencia del propio yo.⁴¹ Esto está más desarrollado en la presentación que hace Santo Tomás de la unidad del alma en el ser humano. La doctrina de que el alma entera está como un todo en cada parte del cuerpo expresa esta completa y profunda unidad de la cosa corpórea perfeccionada por una forma sustancial.⁴²

La visión de la realidad en la que Tomás se basa ve a esta unidad como algo que existe en varios grados cuando nos remontamos hacia Dios como la causa más alta o cuando descendemos hacia los cuerpos más elementales. La unidad sustancial del ser humano, o incluso del elefante, es más perfecta y clara que la del gusano, y la del gusano es más clara que la del árbol, y la del árbol es más clara que la del fuego o el aire, etc.⁴³ Dios tiene la unidad suprema.⁴⁴

Tomás criticó la doctrina de Ibn Gebirol sobre la materia espiritual precisamente porque el razonamiento de Gebirol reducía toda forma a forma accidental, eliminando no solamente los principios de la física sino también los principios de la metafísica:

“Y para concluir, la mencionada posición suprime también los primeros principios de la filosofía, eliminando la unidad de todas las cosas (cada una de las cosas), y por consiguiente borrando al propio tiempo la entidad y diversidad de las mismas”.⁴⁵

⁴⁰ CM 7.3. [Las cursivas son mías]. Tomás presenta a la forma sustancial como el interés focal del libro 7 de la *Metafísica*: CM 7.2.

⁴¹ El significado primario de “yo”, “uno mismo”, “identidad”, etc., es el modo de unidad propio de la sustancia en cuanto sustancia: Cf. CM 4.2.

⁴² ST 1.76.8.

⁴³ Hablando de la unidad del alma intelectual humana y de la materia corpórea, Tomás dice en la SCG 2.68 : “Y no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que [un compuesto] la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor [*sed forte*], porque cuanto más avasalla la forma a la [*vincit*] materia, resulta mayor la unidad”. Y Cf. ST 1.76.1.

⁴⁴ ST 1.11.4. *in corp.* y *ad 3*.

⁴⁵ Cf. SS 5; cf. mi artículo: “Being *per se*, Being *per accidens*, and St. Thomas’ *Metaphysics*, cit., pp. 176-178. Tomás ve a Gebirol como volviendo a la posición de los antiguos naturalistas que sostenían que todas las cosas son un solo ser, cuando decían que la sustancia de todas las cosas es la materia (significando por “materia” no un mero ser potencial, sino un tipo de ser en acto). Me vienen a la mente los debates entre el filósofo evolucionista de hoy Michael Ruse y diferentes críticos del periódico *Research News and Opportunities in Science and Theology*. En el vol. 2, nº. 1, Sept. 2001, p. 26, Ruse se presentó a sí mismo como un “reduccionista de línea dura”, respecto de la “reducción ontológica, en la cual se intenta mostrar que todas las cosas proceden (o están hechas de) una o sólo unas pocas sustancias básicas”. Ruse fue rebatido en aquel momento por el científico evolucionista, Lothar Schäfer, en el vol. 2, n. 4,

Si se visualizan las cosas con las que convivimos, es decir, humanos, perros, gatos aves, etc., como verdaderas unidades primarias, entonces sea como fuere que hagan su aparición en la escena (el campo de investigación biológica), su carácter télico es irreductible. Su ser requiere su fuente en una mente.⁴⁶ Y puesto que no tienen mente, dan testimonio de la existencia de una mente ordenadora.

dic. 2001 issue, p. 16. Schäfer acusó a Ruse de “reduccionismo a medias” en su biología, describiéndose a sí mismo como alguien que ve todas las cosas emergiendo del “orden de la realidad cuantitativa.” Ruse, como respuesta, distingue “entre reducción ontológica, o la creencia de que todas las cosas están constituidas a partir de unas pocas (o, tal vez, sólo una) sustancia (s) básica (s); reducción metodológica, o la creencia de que la mejor estrategia científica consiste en buscar pequeñas entidades siempre en disminución como vía de explicación; y reducción teórica, o la creencia de que todas las teorías se pueden deducir de teorías cada vez más poderosas. Como conclusión, tenemos solamente una teoría de las ciencias físicas.” Ruse, inmediatamente prosigue diciendo que: “En el nivel científico (no tomando en cuenta si hay o no hay una dimensión religiosa no natural), acepto una reducción ontológica y metodológica con entusiasmo. Pienso que existe un mundo material básico, y el modo de trabajar bien la ciencia consiste en buscar pequeñas entidades siempre en disminución – genes buenos, moléculas mejores.” Sin embargo, debo observar que con relación a la biología, él afirma: “Nunca he aceptado una reducción teórica sobredimensionada; incluso mis primeros escritos sostienen que la biología evolucionista es [sic] una dimensión teleológica que no se puede eliminar.”

⁴⁶ No puedo aquí discutir en detalle esta premisa. Tomás en la Quinta Vía no hace más que proponer el modelo de la flecha y el arquero. En DP 3.15, leemos: “Ahora bien, sucede que tanto la voluntad como la naturaleza actúan por un fin, pero de maneras diversas. Pues la naturaleza, *como no conoce ni [1] el fin, ni [2] la idea del fin, ni [3] la relación de lo que está orientado a un fin hasta el final*, no puede proponerse un fin a sí misma, ni moverse ni darse órdenes, ni dirigirse a sí misma hacia el fin; lo cual ciertamente pertenece a lo que obra por voluntad, al cual le pertenece comprender *el fin y todos los ítems mencionados anteriormente*. Por eso, el agente que lo es en virtud de la voluntad, actúa de tal manera en razón de un fin, que él se propone el fin a sí mismo, y de algún modo se mueve a sí mismo hacia el fin, ordenando a él sus propias acciones. Pero es así que la naturaleza tiende a un fin, en cuanto movida y dirigida por otro, que es cognoscente y posee voluntad, como queda claro en el caso de la flecha, que tiende hacia el objetivo definido en razón de la dirección [que le fue dada] por el arquero, y en este sentido dijeron los filósofos que *la obra de la naturaleza es una obra de inteligencia*”. Esto implica, no necesariamente la diversidad de contrarios (como en el argumento “cósmico”), sino la diversidad de materia y forma, distinción de uno a otro pero con proporción. La complejidad ciertamente nos ayuda a apreciar una necesidad de una fuente para la mente. Vemos esto en el caso que menciona Aristóteles de las arañas y las hormigas (199a24), que indujeron a la gente de su tiempo a preguntarse si no obrarían así con inteligencia. Ahora vemos esto, me permito sugerir, en alguien como el biólogo James Shapiro, que está dispuesto a relacionar los procedimientos de la célula para protegerse a sí misma contra errores genéticos por medio de sistemas de lectura de pruebas y reparación de errores, con la ciencia de la información y la “inteligencia” de las computadoras. Cf. James A. Shapiro, “A Third Way”, *Boston Review*, Feb.-March 1997 [esto lo conseguí de su sitio de internet, en una sección llamada “Is Darwin in the Details? A Debate”]. Este artículo al menos sugiere muy firmemente, y de parte de un científico que no está promoviendo la respuesta del tipo de Behe, que alguien como Dawkins o Weinberg está completamente fuera de época en su exposición del usual modelo evolutivo de Darwin. Después de esbozar el nuevo conocimiento sobre la organización del genoma y los mecanismos del cambio genético, Shapiro dice: “Yo voy a concentrarme en la creciente convergencia entre la biología y la ciencia de la información que ofrece el potencial para la investigación científica de una posible acción celular inteligente en la evolución”. [P. 1 de mi impreso de cinco páginas]



En efecto, si existen cosas tales como estas sustancias, estos (que yo llamaría) “modos de actualidad”, entonces sólo un modo superior de actualidad puede explicar su existencia. Este es el sentido de las Cinco Vías en su totalidad.

El enlace de la causa final con la doctrina de la sustancia y la unidad *per se* puede verse en la *Metafísica* de Aristóteles donde el contraste entre el *per se* y el *per accidens* se ilustra con lo que es un término de generación y lo que no es tal término. Tomás explica:

“...es propio de los que son entes de una manera distinta a como lo es el ente accidental, la generación y la corrupción, y del ente accidental no hay generación ni corrupción. Pues el músico se genera de una manera y el gramático de otra. No hay, pues, una sola generación para el músico gramático, como la hay para el animal bípedo o para el hombre risible. En consecuencia, es evidente que el ente accidental no es un verdadero [vere] ente”.⁴⁷

Así también, Tomás explica cómo algo asume el aspecto de “bondad” primaria sobre la base de la forma sustancial y del poder de reproducción que la acompaña.⁴⁸

Si alguien puede estar convencido de que las cosas con las que vive, humanos, perros, aves, son meras colecciones de diverso tipo, entonces la Quinta Vía no tendrá ninguna validez para esa persona.⁴⁹ No obstante, cuanto más seriamente se toma la unidad propia de estas cosas, la Vía va a devenir más evidente, no importa qué doctrina se proponga de causas intermedias.

El humorista Bob Newhart tiene una sátira en la que los monos son puestos a tipear las obras de Shakespeare. Él señala la necesidad de monitores humanos para ver cómo marcha la tarea y concibe “un día en la vida” de esos monitores. Una mañana uno de ellos ve el resultado siguiente: “To be or not to be, that is the bxtplx.”⁵⁰ La importancia de tener el monitor humano para supervisar cómo los monos se están comportando en su tarea, no consiste simplemente en la futilidad del trabajo, (aunque esa es una gran parte de la comedia). Es el hecho de que sólo el monitor sabrá cuándo está siendo ejecutada. Y esto nos lleva al punto de que tal tarea no puede existir a menos de que exista una cosa tal como “las obras de Shakespeare”.

⁴⁷ CM 6.2 (1179), comentando a Aristóteles, *Metaf.* 6.2 (1026b22-24). Cf. mi artículo “Being *per se*...”, p. 180.

⁴⁸ ST 1.5.4; cf. mi artículo, “St. Thomas and the Causality of God’s Goodness”, *Laval théologique et philosophique* 34 (1978), 291-304.

⁴⁹ Una referencia muy importante en conexión con esto es Charles De Koninck, *The Hollow Universe*, London, 1960: Oxford University Press, Cap. 3: “The Lifeless World of Biology” (y el libro completo).

⁵⁰ Esto ahora se consigue en un CD: Bob Newhart, *The Button-Down Mind Strikes Back!* Warner Bros. Archives 2-1393.

Esa cosa [simbolizada como “W”] tiene ya que estar “allí”, por así decir, aguardando “ser encontrada” accidentalmente. (Qué es lo que lleva a los monos a hacer esto es, por supuesto, otra cuestión. Ellos pueden estar trabajando por manías.) Y para que W esté allí, tiene que existir una cosa tal como la lengua inglesa, e inclusive la lengua inglesa escrita. En efecto, los monos han sido provistos con máquinas de escribir que tienen el alfabeto romano, sin lo cual no habría oportunidad de “trabajar sobre” W. Toda la situación sugiere la medida en la que el *per accidens* depende del *per se*. Si nunca hubiera existido W, ni una lengua inglesa, los monos podrían haber seguido allí para siempre, y hasta llegar a hacer (con una máquina de escribir con alfabeto romano) exactamente la “tarea” que se les hubiera requerido. Sin embargo, no hubiera habido ninguna W para “encontrar” y ninguna “tarea” para cumplir.

Un perro no es meramente una multitud o un atado. Ser “uno” es ser un perro o un elefante. Estas unidades son las que testifican la presencia de una mente en la producción de las especies. Los monos tipiendo letras pueden producir las obras de Shakespeare, si Shakespeare ha producido sus obras. Los monos pueden producir palabras inglesas, si los ingleses han producido una lengua. Intentar concebir los orígenes de la variedad de seres vivientes por un simple ensamblaje de distintos ítems es intentar “generar todas las cosas desde una noche” o desde lo que es sólo potencialmente algo, como hicieron los teólogos y científicos naturales criticados por Aristóteles.⁵¹

Apéndice:

In ev. Iohannis prolog.:

“Quidam enim per *auctoritatem* dei in ipsius cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima. Videmus enim ea quae sunt *in rebus naturalibus*, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod *ipse motus* rerum naturalium *in finem certum*, indicat esse aliquid altius, quo naturales res *diriguntur in finem et gubernantur*. Et ideo cum *totus cursus naturae* ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est deus. Et haec *gubernandi auctoritas* in verbo dei demonstratur, cum dicit ‘dominum’; unde in Ps.lxxxviii, 10 dicitur: tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas; quasi dicat: tu es dominus et universa gubernas. Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: in *propria* venit, scilicet in mundum; quia totus mundus est *suus proprius*”.

⁵¹ *Metaf.*, 12.6 (1071b22-31); CM 12.6 (2501-2503).

Santo Tomás y la existencia de Dios: Owens vs Gilson y más allá

1. Introducción

Yo sostengo que las Cinco Vías de Tomás de Aquino¹ nos presentan un enfoque sistemático de la cuestión de la existencia de un Dios. Los cinco argumentos han sido deliberadamente seleccionados y colocados en un orden definido, que corresponden a necesidades pedagógicas; por eso, yo no dudaría en hablar de una “fenomenología” presente en las Vías, de un “*itinerarium*” (para usar el término de Buenaventura).²

Sin embargo, hay un gran desacuerdo entre los expertos acerca de estas Vías, un desacuerdo que, obviamente, las torna menos efectivas. En el presente capítulo deseo presentar y explorar una situación de desacuerdo; es la que se da entre Joseph Owens y Etienne Gilson. Tenemos aquí a dos filósofos que trabajaron en estrecha unión en Toronto, y quienes están seguramente de acuerdo en muchas cosas, pero no obstante expusieron finalmente visiones ampliamente diferentes sobre las Cinco Vías. Yo voy a encontrar razones para estar de acuerdo con cada uno y para estar en desacuerdo con cada uno. Tengo la esperanza de que, como resultado, la verdad sobre las Cinco Vías quedará más en claro. En primer lugar, voy a esbozar las posiciones de Gilson y de Owens; en segundo lugar, presentaré mis propios puntos de vista.

Notemos, para comenzar, que los dos filósofos no siempre estuvieron tan profundamente en desacuerdo sobre el tema. En la 5ta. edición de *Le thomisme*,³ traducida

¹ ST 1.2.3.

² Ver el Cap. III de este libro.

³ *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5ta edición, Paris, 1944: Vrin. N.T.: nosotros utilizaremos la edición en español: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*; trad. Alberto Oteiza Quiroga, Buenos Aires, Ediciones Desclee de Brouwer, 1951, 5ta edición.

por Fr. Shook,⁴ Gilson, en forma bastante parecida a Owens, presentó a las Cinco Vías, como basadas en la doctrina de Tomás de la existencia.⁵ Es en la 6ta. edición,⁶ no traducida al inglés, donde encontramos el rechazo completo del enfoque anterior.⁷ De este

⁴ Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, with A Catalogue of St. Thomas's Works, I.T. Eschmann, O.P., translated by L. K. Shook, C.S.B., New York, 1956: Random House. Debemos hacer notar que la traducción no fue simplemente la de Fr. Shook. Gilson, en el Prefacio fechado en Toronto, el 6 de enero de 1956, dice (p. vii) que él la revisó e introdujo cambios relativos a lo que había dicho en la 5ta. edición. De este modo, aunque él todavía habla de las Vías como equivalentes, afirma que (y aquí cito): “en último análisis, a una búsqueda, más allá de las existencias que no son autosuficientes, de una existencia que sea autosuficiente y que, siendo tal, pueda ser la causa primera de las otras” [p. 81]. Sin embargo Gilson ya está negando que la presentación de *De ente et essentia* sea una prueba de la existencia de un Dios, o, por lo menos, que Tomás la entendía como tal: “Contrariamente a lo que nosotros mismos habíamos pensado alguna vez, Tomás de Aquino no entendía que este desarrollo fuera una prueba de la existencia de un Dios. No se lo presenta como tal en *Sobre el ser y la esencia*” [p. 82] Y notemos: “La distinción de esencia y existencia presupone la auténtica noción del acto puro de ser que sus alegadas demostraciones pretenden justificar. Lo que aquí está en juego es la intuición metafísica del primer principio, que es la noción de ser. En el más alto nivel metafísico, no se trata de una cuestión de prueba sino de visión” [p. 82]

⁵ Gilson, en un comentario sobre las Cinco Vías como un conjunto, pasa a hablar sobre el *De ente et essentia*. Leemos: “Y por eso más notable volver a hallar esta proyección en uno de los escritos más altamente metafísicos de Santo Tomás, el admirable *De ente et essentia*, en el que, desde el comienzo de su carrera, inauguraba el método de colocar sus creaciones más personales bajo el patrocinio ajeno”. [5ta. ed., 122.]. Gilson continúa con el esbozo del argumento que termina en Dios como el acto subsistente de ser, causa del ser para todos los otros seres. No dice nada acerca de cómo se establece la distinción entre esencia y *esse*, aunque él piensa claramente que Tomás la ha establecido (no hay signo alguno de la concepción de Fr. Owens de una distinción de razón que llevará más adelante a una distinción real). Él continúa esta presentación con las siguientes observaciones: “Esta prueba presenta la doble ventaja de poner muy de relieve la naturaleza existencial del efecto cuya causa se busca y al mismo tiempo de la causa misma que lo explica. Esta causa es un Dios, cuya esencia es su mismo acto de existir: *Deus cujus essentia est ipsum esse suum*; un Dios del cual algunos llegan a decir que carece de esencia porque es todo existir: *non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum* [aquí tenemos la nota al pie nº 87, p.123]... Tal es el Dios hacia el que, por Cinco Vías diferentes, tienden, y al que finalmente llegan las pruebas de Santo Tomás de Aquino”. [123] En la nota al pie, Gilson hace notar que es Avicena aquel a quien se refiere Santo Tomás y que Tomás no refrenda esta fórmula.

⁶ Étienne Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, sixième édition revue, Paris, 1965: Vrin. [N.T.: nosotros utilizaremos la edición en español: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*; trad. F. Múgica, Pamplona, EUNSA, 1978, sexta edición.].

⁷ En relación a esto, véase Laurence K. Shook, *Etienne Gilson*, Toronto, 1984: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 369. Él cita una carta de Gilson a Fr. Armand Maurer, como sigue: “Espero que Father Owens no esté demasiado preocupado por lo que he dicho sobre las pruebas de la existencia de Dios... Él no debe titubear en hacer pedazos mi libro si piensa que yo estoy distorsionando la verdad. ¡Primero Sto. Tomás! Además, me siento bastante seguro de que ciertos aspectos muy importantes de su admirable doctrina todavía se me escapan”. (65.5.1)

⁷ Dice Gilson, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, 1978 (trad. de la sexta edición en francés: 1965), p. 137: “Ninguna de las Cinco Vías pone por obra la noción propiamente metafísica del ser tal como, más allá de Aristóteles, el propio Santo Tomás la concibió. En ninguna parte, en toda su obra, ha probado la existencia de Dios, acto puro de ser, a partir de las propiedades de los entes”. Y aquí en una nota al pie [*El tomismo* (6ta ed.), p. 137, nota nº 85], dice: “Me retracto en este punto de lo que he

modo, estoy contrastando a Owens y Gilson, valiéndome para ello de escritos suyos de principios de los años 60.⁸

Owens sostiene que hay un solo argumento para la existencia de un Dios, argumento basado en la doctrina de Tomás sobre el acto de ser; dicho texto se lo va a encontrar en su forma carente de adornos en el *De ente et essentia*, una obra temprana de santo Tomás. Las Cinco Vías, presentadas en la *Summa theologiae*, son simplemente cinco “trajes” para este único argumento. Los filósofos que enfatizan los cinco argumentos como distintos el uno del otro, corren el riesgo de buscar (¡y encontrar!) algunos otros principios de argumentación, oscureciendo así la naturaleza existencial de la prueba.⁹

Contra esto, tenemos a Gilson. Él nos dice que no hay ninguna prueba de la existencia de un Dios en el *De ente et essentia*, y que las Cinco Vías de la *Summa theologiae* no están basadas en la típica noción tomista del *esse*, el acto de ser; ellas no son “existenciales” en ese sentido. ¡En ninguna parte Tomás ha presentado un argumento sobre la existencia de un Dios basada en las propiedades de los seres como

escrito en la quinta edición acerca de una sedicente prueba de la existencia de un Dios fundada en la dependencia de los *entia* por referencia a un primer *Esse*, que es Dios”.

⁸ Owens, en su “Stages and Distinction in DE ENTE: A Rejoinder”, *Thomist* 45 (1981), pp. 99-123 (un “rejoinder” [réplica] a John Wippel, no a Gilson), comenta (pp. 110-117) sobre la última posición de Gilson. La afirmación de Gilson según la cual no hay ninguna prueba de la existencia de Dios en el *EE*, Owens la considera como el juicio de un historiador que desea denominar “una prueba de la existencia de Dios, proveniente de Tomás” solamente a aquellas discusiones que Tomás explícitamente rotuló así. Él ve la afirmación de Gilson de que no es tomísticamente apropiado comenzar una prueba de la existencia de Dios con la distinción real entre esencia y existencia como un ejemplo de que Gilson está “comprensiblemente alarmado ante la posibilidad de que las pruebas tomistas de la existencia de Dios estén en la estela del libro ampliamente leído de Del Prado, encontrando su base en una distinción real entre esencia y existencia.” (116) Aquí Owens está mencionando a Norbert del Prado, *De veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Fribourg, 1911: Consoc. Sancti Pauli, a quien cita (del Prado, pp. XLII-XLIII, y yo traduje): “Entonces las Cinco Vías... parecen ser como cinco escaleras fijadas en las criaturas y apoyadas en la composición real de acto y potencia en la línea del ser [*entis*]”. Si del Prado lo alarmó a Gilson, esto ciertamente tardó varios años en suceder. Confieso que a mí del Prado me suena bien. Sin embargo, me pregunto si Owens le está dando suficiente peso al hecho de que Gilson rechazó el argumento en el *De ente* como una prueba de la existencia de Dios precisamente porque Gilson mismo lo leyó en el sentido de que presuponía la realidad de la distinción, y él mismo sostenía que esa distinción no es susceptible de prueba hasta que se haya adquirido, mediante cierta visión de Dios, la visión tomista del ser.

⁹ Owens, Joseph, *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, 1963; Bruce; reeditado en 1985 por el Center for Thomistic Studies, Houston, Texas, con la misma paginación. [En adelante: “Owens, ECM”]. Dice Owens (p. 349): “Cada una de esas “Cinco Vías”, entonces, no es sino una demostración metafísica vestida con ropa diferente”. Y se queja: “Una de las más lamentables características del neo-tomismo metafísico es la tosudez con la que algunos contemporáneos insisten en que cada “vía” sea considerada como una demostración nueva, y de ese modo destruyen la contundencia de todo lo que ellos no basan directamente en la existencia”.

tales! Él empieza más bien desde características obtenibles de la realidad: cambio, causalidad eficiente, etc... Tomás ha distinguido muy deliberadamente cinco líneas de argumentación y nosotros debemos tomarlas muy en serio. La Primera Vía puede ser leída muy razonablemente en tanto que llega a una causa suprema final y de este modo es algo diferente de la Segunda que termina explícitamente en una causa eficiente suprema.¹⁰

Gilson dice:

“Me retracto en este punto de lo que escribí en la quinta edición sobre una así llamada prueba de la existencia de Dios basada en la dependencia de los *entia* en relación a un primer *Esse*, que es Dios. En primer lugar, santo Tomás no ha utilizado nunca la composición de *essentia* y *esse* en el ente finito para probar la existencia de Dios. Además, la composición de *essentia* y *esse* no es un dato sensible, incluso en un sentido amplio del término. Nosotros vemos la causalidad motriz, la contingencia, los grados del ser, etc., pero no vemos esta distinción de *esse* y *essentia*, que muchos rehúsan admitir. La evidencia sensible requerida haría falta en el punto de partida de una prueba semejante. El *De ente et essentia* no contiene ninguna prueba de la existencia de Dios; en cambio contiene una profunda meditación acerca de la noción de Dios, a partir de la certeza de su existencia y de su perfecta unidad. No admito ya lo que escribía entonces (p. 119): “Las pruebas tomistas de la existencia de Dios se desarrollan inmediatamente en el plano existencial”; esto no es exacto si se entiende, como lo entendía yo entonces, en el sentido que estas pruebas suponen admitido el *esse* tomista. Por el contrario, las Cinco Vías son válidas independientemente de esta noción; es a partir de ellas como se adquiere, de la manera que se verá. Una vez obtenida, va de suyo que la noción de Dios, puro acto de ser, revierte sobre todo lo que se ha dicho de él, incluidas las pruebas de su existencia, pero éstas la preceden, no la implican. No se podría sostener lo contrario sin atribuir esta noción a Aristóteles, lo que nadie la intención de hacer. N.B.: La noción de que un ente sea contingente por referencia a su causa no implica que la esencia de este ente sea distinta de su *esse*”.¹¹

¹⁰ Dice él: “Yo me retracto, pues, completamente de mi interpretación, demasiado visible en la quinta edición de esta obra, que presenta la prueba por el movimiento como una prueba por la causa eficiente del movimiento. Este error permite ver hasta qué punto el prejuicio histórico puede cegar al intérprete de buena voluntad y qué difícil es hoy unirse al auténtico pensamiento de Santo Tomás. He podido enseñar, comentar e interpretar la *prima via* durante cincuenta años sin darme cuenta, y sin que nadie me lo haya hecho notar que la palabra *causa* está ausente de ella. Esta abstención, tres veces repetida no puede ser más que voluntaria y debe tener un sentido”. (p. 132, nota n° 80). El propósito de Gilson es señalar que es la Segunda Vía la que sigue el mismo camino de la Primera, pero que, en cuanto distinta de la Primera, se centra en la causa eficiente. La Primera Vía, por otra parte, se relaciona estrictamente con los requerimientos inteligibles de la existencia del movimiento.

¹¹ Gilson, *El tomismo* (6ta ed.), pp. 136-137, n. 85. Concerniente a la “N.B.” de cierre de Gilson, contrastar con el mismo Tomás en ST I.3.7.ad 1: “no se concibe nada causado que de algún modo no sea compuesto, porque, cuando menos, su existencia [*esse*] es distinta de su esencia [*quod quid est*]”.

Vemos, así, que el tema, para Gilson, se orienta hacia las doctrinas del ser típicas de Tomás, por una parte, y, por otra parte, típicas de los filósofos que lo antecedieron, especialmente Aristóteles.

Por lo demás, Gilson, a diferencia de Owens, insiste en la independencia de la una con respecto a la otra y en la complementariedad de las Cinco Vías (p. 94). Como él dice: “la redacción de las Cinco Vías testimonia del deseo que tenía santo Tomás de presentarlas como distintas, cada una de ellas bastándose tal como es”. (p. 131) De esta manera, vemos una posición bastante diferente de la de Owens.

Procuraremos arbitrar en esta disputa. Tal vez, cada filósofo presenta un aporte. De hecho, con Owens voy a decir que la doctrina de Tomás del *esse* está definitivamente en acción en las Cinco Vías. Con Gilson diré que los cinco argumentos son sistemáticamente diferentes. Simpatizando un poco con Owens, veré razones para “reducir” el grupo de argumentos a un único principio, pero contra Owens, no veré el enfoque del *De ente et essentia* como la mejor presentación de “el argumento”.

2. El *De ente et essentia*

Empezaremos con Fr. Owens. Veamos lo que él considera que es el único argumento, encontrado en el *EE*, y cómo encuentra ese mismo argumento en, al menos, las primeras dos de las Cinco Vías. No cabe, por supuesto, ninguna duda de que el argumento en el *EE* no es algo aislado en sí mismo ni presentado como una pregunta: “¿Existe tal cosa como un Dios?” Antes bien, Tomás está discutiendo la esencia tal como se encuentra en las sustancias separadas o incorpóreas, a saber, la causa primera, las inteligencias y el alma humana. Se dice que todos están de acuerdo en que la causa primera es absolutamente simple. La discusión, entonces, versa sobre la composición y la simplicidad en las sustancias incorpóreas distintas de un Dios. Tomás argumenta que en las sustancias intelectuales no puede haber composición de materia y forma, contrariamente a la enseñanza de Ibn Gebirol. Primero nos dice que, efectivamente, tienen una composición de forma y acto de ser. La forma desempeña el rol de esencia o quiddidad y Tomás explica cómo puede ser que algo pueda tener forma sin materia. Sin embargo, él quiere demostrar, además, que existe una distinción real entre potencia y acto en tales seres: no son acto puro. Es este el punto que genera “el argumento”.

Él arguye que existe una distinción entre la esencia de una cosa y su existencia o ser. Sin embargo, la universalidad de este juicio es inmediatamente sometida a una calificación: el juicio se mantiene “salvo” para el caso de un ser en el que esencia y



existencia sean idénticas y tal ser solo puede ser uno el cual, ciertamente, debe ser primero. De este modo, en todos los seres distintos de ese ser único hay una composición de esencia y ser. Se argumenta luego que ese ser único cuya esencia es su existencia debe ser causa de todos los demás y es así el ser primero. Se ve más adelante que la composición en todos los otros es una composición de potencia y acto, siendo el acto de ser recibido en la esencia como un acto en su propia potencia.¹²

Este es el contexto en el que encontramos “el argumento”. Comienza con un argumento sobre la distinción de esencia-existencia en las cosas. Éste mantiene que solo puede haber un ser que tenga identidad de esencia y existencia. Se demuestra luego que un ser cuya existencia es distinta de su esencia debe ser causado por otro. De este modo se ve que todos los seres distintos de ese ser único dependen de otro para su ser. Como no se puede ir al infinito en las causas eficientes, la conclusión es que debe haber algún ser del que todos reciban su ser y esta causa debe ser solamente el acto de ser. Así vemos la necesidad real de un ser tal y, por consiguiente, la verdad de que realmente exista. Tomás identifica a este ser con Dios; el rol que este ser tiene como causa de todos los seres es un significado suficientemente obvio de la palabra “Dios”.¹³

Se trata de una prueba breve, pero eso no juega en contra de ella. Todas las Vías son bastante cortas. Debemos notar que no *afecta al argumento* el hecho de que no se dé en él la regresión al infinito, como sucede en la Primera y Segunda Vías. Con todo, esto no es suficiente para descartarla. Porque puede todavía ser un buen resumen. Está bien trazada en cuanto basada en la distinción entre esencia y existencia.

¹² Cf. EE 4 (especialmente líneas 90-152, en la edición de la Comisión Leonina, es decir, *Opera omnia* t. 43, Roma, 1976: Editori di San Tommaso).

¹³ La parte crucial dice: “Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que es por sí, como la primera causa, *es necesario que exista una realidad* que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es solo ser; de otro modo se iría al infinito en la cadena de causas, porque todo aquello que no es solo ser, tiene una causa de su ser, como hemos dicho. Queda claro, por tanto que la inteligencia es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es solo ser, y este es la causa primera, que es Dios. [Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res que non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligencia est forma et esse et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hec est causa prima que Deus est”. [Las cursivas son mías] EE 4. Es claro que Gilson está equivocado al decir que no hay aquí ninguna prueba de la existencia de un Dios. Tomás no utiliza expresiones como las que yo resalté en caracteres cursivos a menos que esté sacando conclusiones sobre la existencia de algo, y él continua diciendo que ese algo es un Dios.

Owens tiene razón al ver aquí una prueba de la existencia de un Dios, aunque Gilson tiene razón al pensar que, dado que Tomás no se ha propuesto deliberadamente abordar ese punto, no tiene el mismo interés en las premisas y en su justificación como de otra manera hubiese sido. Efectivamente, conviene advertir que justo dentro de “el argumento” hay *más* que una prueba de la existencia de un Dios en comparación a cómo esa tarea está concebida en la *ST*. El argumento en el *EE* muestra que hay un ser que es el acto puro del ser subsistente por sí mismo y que existe solamente un único ser tal. Es decir, las conclusiones a las que se llega en la *ST* sólo de modo subsiguiente a las Cinco Vías, aquí están incorporadas en el mismo tejido del argumento de una manera no meramente incidental. En la *ST*, es solo en la cuestión siguiente -acerca de la simplicidad divina, donde ya no se trata meramente la cuestión sobre la existencia de un Dios sino de la naturaleza de un Dios- que concluimos en que en el Dios demostrado en las Cinco Vías debe haber identidad de esencia y sustancia concreta (1.3.3), e identidad de esencia y acto de ser (1.3.4). Es solo en 1.4.2, acerca de la perfección divina, que empezamos a ver la riqueza ontológica de un ser tal. Esto conduce a 1.7.1, donde se establece la infinitud divina, que implica la unicidad divina. En 1.11.3, nosotros utilizamos todo lo anterior para decir que solo puede haber un único ser tal. Es una muy buena pregunta la de si Fr. Owens, al seleccionar el procedimiento del *EE* como “el argumento” sobre la existencia de un Dios, no ha seleccionado un candidato para una tarea la cual es mucho más que eso.

Sin embargo, yo mantengo la crítica que hice en otra parte sobre la concepción de Owens del argumento de *EE*.¹⁴ Se equivoca al pensar que dicho argumento no depende de la *realidad* de la distinción entre esencia y existencia en las cosas que usamos para concluir en un Dios. El *EE* comienza con una distinción entre esencia y existencia. Luego arguye que una cosa que tiene esa distinción tiene que ser causada por otra. Los fundamentos para esto son los siguientes:

“Ahora bien, todo aquello que conviene [*convenit*] a una cosa, o es causado de los principios de su naturaleza... o proviene de un principio extrínseco... Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque en este caso una cosa sería causa de sí misma, y una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser sea distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro”.¹⁵

Mi opinión aquí es que la misma primera premisa requiere un significado de “pertenecer” que postula una distinción real entre el sujeto y el atributo. Solamente

¹⁴ Véase L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*; Cap. II.

¹⁵ *EE* 4.

cuando a esta premisa se la toma así, requiere la postulación de una causa eficiente. De este modo, en un texto paralelo, SCG 1.22, Tomás presenta dicha premisa como sigue:

“Mas todo lo que conviene [*convenit*] a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial [*per se non sunt unum*], si se unen, precisan una causa que las una”.¹⁶

Cualquier argumento de ese tipo requiere que “esencia” designe una verdadera coherencia que se distinga realmente de esos ítems y pueda ser comprendida sin considerarlos. El acto de ser es uno de esos ítems, si consideramos las cosas que conocemos más de cerca, a saber, las cosas generables y corruptibles.¹⁷

Aquí, entonces, tenemos un desacuerdo. Owens no cree que el argumento se base en esa distinción, entendida como una distinción *real*. A la distinción con la que comienza el argumento él la llama una “distinción conceptual”, y sostiene que la distinción real no puede establecerse hasta que uno haya probado la existencia de Dios precisamente como el acto de ser subsistente como una naturaleza. Yo sostengo que él está equivocado en esto y que Tomás claramente entiende estar mostrando una distinción real. Ciertamente la prueba de la existencia de un Dios en el *EE* presupone una distinción real entre la esencia y el acto de ser en todos los seres excepto el primero.¹⁸

Gilson evidentemente leyó el argumento como lo hago yo (con respecto a esto). En efecto, esto es lo que lo descalifica como prueba a los ojos de Gilson. Él afirmó que esa doctrina de la composición es inapropiada como punto de arranque para una Vía tomista hacia Dios. Pensando así, Gilson parece tratar de enseñarle a Tomás cómo debe proceder. Tomás, según lo ve Gilson, podría haber cambiado su enfoque más tarde.

¹⁶ SCG 1.22.

¹⁷ Notemos que este argumento no necesariamente hace de la unión de esencia y *esse* una unión *per accidens*: los ejemplos que utiliza Tomás, de la risibilidad en el hombre y la luz en el aire, hacen lugar a “un más amplio *per se*”, no tan amplio como el que pertenece a la esencia en cuanto tal. Sin embargo, yo no sé si la cierta “accidentalidad” del *esse* en estos argumentos, reminiscente de Avicena, no lo conduce a Tomás a buscar otros enfoques.

¹⁸ El argumento en el *EE* para la distinción dice lo siguiente (*EE* 4): “En efecto, todo aquello que no es del concepto de esencia o de la quiddidad, proviene de fuera y entra en composición con la esencia; puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; de hecho puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza [*an esse habeat in rerum natura*]. Por tanto es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o la quiddidad”.

Tomás en los primeros años de su carrera da una buena razón para ver las pruebas de la existencia de un Dios como reducibles al movimiento desde el ser de las criaturas hasta el ser de un Dios. Comentando un conjunto de cuatro argumentos presentados por Pedro Lombardo, nos dice que ve esa multiplicidad de argumentos como sistemática:

“Su diversidad se origina de acuerdo con las vías para proceder desde las criaturas hacia Dios, lo cual Dionisio establece en su *Acerca de los nombres divinos* cap.7. Pues él dice que desde las criaturas procedemos hacia Dios de tres maneras [*tribus modis*]: a saber, por causalidad, por remoción y por eminencia. La razón de esto es: porque el ser de la criatura procede de otro [*ESSE creaturae est ab alio*]. Por lo tanto, de acuerdo con esto, somos conducidos hacia la causa de la que procede el ser criatural [*a qua EST*, es decir, tiene el ser]. Y esto puede suceder de dos maneras: o en relación a aquello que es recibido; y así somos guiados según el modo de causalidad; o bien en relación al modo de recibir. Puesto que es recibido imperfectamente, de esta manera, tenemos dos modos [más], a saber, en función de la remoción de la imperfección a partir Dios; y en función del hecho de que lo que ha sido recibido en la criatura es más perfecta y noblemente en el Creador; y así tenemos el modo de eminencia”.¹⁹

De acuerdo con esto, el enfoque de Fr. Owens tiene mucho de recomendable. Es decir, que es muy probable que la idea general de la doctrina de Tomás acerca del ser figuraría centralmente en las Vías hacia Dios.

De este modo, yo diré con Owens que hay una prueba de la existencia de Dios en el *EE*, pero diré con Gilson que la prueba comienza con la distinción real entre la esencia y el acto de ser.

3. El único argumento de Owens

Sin embargo, Fr. Owens no solamente ve *una* prueba sino *la única* prueba de la existencia de un Dios en el procedimiento en el *EE*. Yo diría que Tomás juzgó como una prueba suficiente lo él que dijo allí (en de *EE*), pero que en las presentaciones *ex professo* de la existencia de un Dios, él pensaba que otras consideraciones eran oportunas. ¿Es entonces verdad que todas las pruebas tomistas están realmente basadas sobre el *esse* y sobre la causalidad que éste implica? ¿O tenemos que decir con Gilson que ninguna de las Vías incluye al *esse* en el genuino sentido tomista, y que esta noción es algo que se sigue de las Vías?

¹⁹ *Scriptum* 1.3. *divisio primae partis textus*. Para mayor detalle, ver el Capítulo III de este libro, pp. 57 - 62.

Claramente, la respuesta que uno dé va a depender en gran medida de cómo uno interpreta en Tomás la noción del *esse* y su historia. Yo diré que el *esse* está indiscutiblemente en escena en las Cinco Vías, pero discrepo con Fr. Owens en cuanto a cómo está presente. Nuestras diferencias surgen, en parte, de su deseo de reducir las Vías al argumento del *EE*. Esto distorsiona su comprensión de las Vías mismas. Pienso, sin embargo, que nuestras diferencias surgen también de distintas concepciones del “*esse*” de Tomás.²⁰

Para demostrar lo que quiero decir, pasaré brevemente revista a sus intentos de reducir las primeras dos Vías al *EE*. Pasando revista a la Primera Vía, Owens dice:

“Lo que se quiere decir es que la mano está realmente ejerciendo la causalidad que lleva al movimiento y su término en el ser. Esta es la causalidad eficiente, la causalidad que hace que las cosas existan. En el caso presente, las cosas traídas a la existencia son accidentes. Entendida bajo esta luz, no es difícil de ver la contundencia del argumento cuyo desarrollo es paralelo al razonamiento que parte de la existencia de las cosas finitas y se dirige hacia la existencia de la primera causa no causada en el *De Ente et Essentia*. Se trata, en efecto, del mismo razonamiento, aunque comenzando desde la esfera restringida del ser accidental que es adquirido por medio del movimiento. Si tú preguntas por qué el moviente inmóvil en el que concluye es reconocido inmediatamente como Dios, la respuesta hay que encontrarla en el *Sed Contra* del artículo. Allí Dios es descrito con las palabras del *Éxodo* como *Yo soy el que soy*, entendidas con la significación de que su auténtica naturaleza es existir. Se trata del *esse tantum* del *De Ente et Essentia*. Para todos los que conocen al Dios de la Escritura, entonces, su identidad con el moviente inmóvil, al que se llega por el argumento del movimiento, es inmediatamente evidente. Ambos son entendidos como un ser subsistente”.²¹

Fr. Owens está haciendo todo lo que puede para relacionar la Vía con el *EE*. De hecho, el rol del *Sed contra* en ese contexto particular no es exactamente presentar a Dios como *esse tantum*²² o como aquel en quien se identifican esencia y *esse*. Es presen-

²⁰ Ver, por ejemplo, mi artículo, “St. Thomas, Joseph Owens, and Existence”, *New Scholasticism* 56 (1982), 399-441.

²¹ Owens, *ECM*, p. 345.

²² Podríamos destacar que este nombre para un Dios, “*esse tantum*”, es decir, “solamente ser” usado en el *EE*, está tomado del *Liber de causis*. Hacia el final de su vida, parafraseando al *Liber* en el pasaje pertinente, Tomás no usa “*esse tantum*”, sino que lo reemplaza con “*esse PURUM*”, “ser puro”. Ver *Liber de causis*, 9. Él también lo llama “*ipsum esse subsistens*” [“ser subsistente por sí mismo”] (p. 66, líneas 6-7). Tal vez la expresión, “solo ser”, sugería demasiado la visión de que un Dios no tiene ninguna esencia, más bien que la visión de Tomás de que en un Dios la esencia y el *esse* son idénticos. - Cf. Sto. Tomás de Aquino.

tar a Dios en cuanto que afirma su propia existencia ante el creyente.²³ Con todo, yo estaría dispuesto a conceder que en el caso de la Cuarta Vía hay un vínculo entre la conclusión de la Vía (“un ser máximo” y “algo que para todos los seres es la causa del ser...”) y el pasaje del *Sed contra*. En la Primera Vía, sin embargo, Tomás obviamente piensa que el nombre usado: “primer moviente que no es movido por nada”, es suficiente para llevarnos a un Dios.

¿Tiene razón Owens al presentar la Vía, la cual considera el movimiento desde el punto de vista del ser como dividida por el acto y la potencia, como centrada en el ser accidental que es adquirido por medio del movimiento? Aunque “cambio” es la mejor palabra para usar aquí, como distinta de “movimiento”, es correcto que Tomás se centre en la actualidad que precisamente es adquirida por medio del cambio. El cambio revela que la actualidad está en un sujeto el cual, de suyo, está meramente en potencia con respeto a esa actualidad. Sin embargo, si la actualidad es sustancial o accidental está fuera de la cuestión. La actualidad sustancial, entendida como término de la generación, es significada al igual que las actualidades accidentales. Es cierto, por supuesto, que nuestra experiencia de las cosas comienza con el cambio accidental sensiblemente evidente.

Pero para Owens es importante que la actualidad sea limitada a lo accidental, pues él está buscando la diferencia entre la Primera y la Segunda Vía basándola en la diferencia entre el ser accidental y el ser sustancial.

Owens tiene razón en ver en el término del movimiento un caso particular del *esse* de Tomás.²⁴ El razonamiento, sin embargo, no es el mismo que encontramos en

²³ Resulta interesante que, en ST 1.3.4, donde el preciso tópico del artículo es la identidad de la esencia y el *esse* en Dios, el *Sed contra* está tomado, no del pasaje del Éxodo, sino de Hilario de Poitiers que dice que el *esse* no es un accidente en Dios, sino una realidad subsistente. Tempranamente en su carrera, en la SCG, Tomás presenta el pasaje del Éxodo en el sentido de que enseña la identidad de la esencia y el *esse* en Dios: SCG 1.2. Moisés Maimónides, en la *Guía para perplejos*, sostuvo que, en el episodio de la zarza ardiente, Moisés le pidió a Dios una prueba de su existencia para poder presentarla a los israelitas, y Dios le concedió una prueba de que es el existente absoluto. Ver Moisés Maimónides, *Guía para perplejos* (traducido del original árabe por M. Friedlander), 2da ed. revisada, Londres, 1904: Routledge & Kegan Paul, Part I, ch. LXIII (pp. 94-95). La observación de Tomás en la SCG 1.22 bien puede basarse en la opinión de Maimónides.

²⁴ Ver, por ejemplo, SCG 2.52. Leemos: “[Puesto que] sólo Dios es el primer agente, dedúcese que sólo a Él conviene estar en acto perfectísimo, es decir, ser acto perfectísimo. El es, pues, el ser en quien termina toda generación y todo movimiento [*motus*]; pues tanto la forma como el acto están en potencia mientras no reciben el ser”. Y tomemos un texto tal como el siguiente (CT 1.11): “todo acto que precede al último está *in potentia* con relación a este acto último; y como acto último no es otra cosa que el ser mismo [*ipsium esse*], en atención a que todo movimiento es el paso de la potencia al acto, necesario es que sea el acto último aquel al que se dirige y tiende todo movimiento. Es así que todo movimiento



el *EE*. En la Primera Vía, se nos pide que nos centremos en dos seres, el moviente y el móvil. Vemos al uno requiriendo el estatus de acto y al otro requiriendo el estatus de potencia. Es importante que se nos presenten desde el comienzo seres diversos en una jerarquía ontológica. Esto hace que sea más fácil para la mente humana captar la situación. En contraste, el razonamiento considerado por Fr. Owens, en el *EE*, comienza con un compuesto de esencia y *esse*, y argumenta que dicho compuesto no puede causarse a sí mismo y por eso debe tener a algún otro ser como causa. Ese razonamiento es mucho menos evidente, como dijo Gilson.²⁵ Una indicación de esto puede encontrarse en una observación en *CM* de Tomás. Aristóteles había estado demostrando la prioridad del acto sobre la potencia considerando una cosa generable como el primer existente en potencia y subsiguientemente en acto (siendo, así, el acto, anterior no en tiempo sino en perfección). Él entonces procedió a demostrar lo mismo contrastando los seres corruptibles y los incorruptibles. Introdujo sus observaciones con las palabras: “más propiamente” Tomás asume para sí el explicar por qué Aristóteles usa estas palabras:

“Pero él [Aristóteles] dice que con este argumento esa verdad se demuestra “más apropiadamente”, porque acto y potencia no se toman en la misma cosa, sino en cosas diversas: lo que hace a la prueba más evidente”.²⁶

Me parece a mí que esto es un mejoramiento de lo que Tomás hace en la Primera Vía en superación del argumento del *EE*. En la Primera Vía, tenemos en vista desde el comienzo una cosa que actúa sobre otra y vemos al ser en acto en una y al ser en potencia en la otra.

Fr. Owens concede que la Primera Vía merece el título de “más manifiesta” cuando se la compara con las otras. Sus muchas características distintivas y el hecho de que opera particularmente desde el punto de vista del origen del ser apto para el cambio, me parece que la hace un medio de acceso a la existencia de un Dios, un medio enteramente distinto de los otros. Yo efectivamente admito que es un miem-

natural tiende a lo que naturalmente es deseado; luego necesario es que este acto último sea al que aspiran todas las cosas. Éste [lo que todos desean] es el ser [*esse*]. “Ser” significa no meramente algo que “le sucede” a otras perfecciones, una clase de “etiqueta” indispensable pero vacía, añadida a un predicado que se colma enteramente con su propio mensaje de perfección, sino más bien la plenitud de la actualidad que es vista en realizaciones parciales en formas más particulares. El uso del movimiento (o cambio) para poner el foco sobre el *esse* es sorprendente en los textos anteriores.

²⁵ Gilson, *El tomismo* [6ta ed.], p. 137, n. 85.

²⁶ *CM* 9.9 (1867), concerniente a Aristóteles, 9.8 (1050b6).



bro subalterno de un grupo de pruebas que, como explicaré, encuentran su corazón en la Cuarta Vía.²⁷

Fr. Owens trató de limitar la Primera Vía al ser accidental. Al presentar la Segunda Vía, dice que ésta tiene como su término medio el ser de una cosa sensible el cual no puede obrar eficientemente en ella como causa. Esto solamente sería correcto si él quisiese decir “siendo una causa eficiente”, en particular. Como explica Tomás, en una demostración de la existencia de un Dios, el término medio es el significado del nombre, el nombre tomado del efecto divino.²⁸ En la Segunda Vía, el nombre es “primera causa eficiente”, tomada del efecto divino que es *causalidad eficiente*. Eso no es, sin embargo, lo que Owens quiere decir. Él cita inmediatamente el comienzo de la Segunda Vía como sigue:

“La segunda “vía” es desde la noción de causa eficiente. Pues encontramos que en aquellas [sic] cosas sensibles hay un orden de causas eficientes. Aún no se ha dado, ni ello es posible, que algo sea la causa eficiente de sí mismo: pues así sería anterior a sí mismo, lo que es imposible”.

Y comenta:

“Este es, muy claramente, el razonamiento del *De Ente et Essentia*. Se basa en la prioridad del ser con respecto a la cosa sensible. El ser que se significa en el argumento es obviamente el ser sustancial que una cosa tiene que tener antes de que pueda ejercer cualquier causalidad eficiente. Una cosa se puede dar a sí misma un ser accidental, pero no un ser sustancial. [Owens, nota al pie n° 41] En tanto la segunda “vía” difiere de la primera, entonces, ella tiene como su punto de partida la recepción del ser sustancial por medio de la actividad de una causa eficiente secundaria. Eso, sin embargo, es un cambio sustancial. No es inmediatamente evidente de la manera en que el cambio accidental es evidente en las cosas sensibles. La primera “vía”, en consecuencia, permanece “más manifiesta” que la segunda”.²⁹

²⁷ Notemos cuán fundamental consideraba Sto. Tomás que era el cambio para la experiencia racional. En ST 1.41.1.ad 2, dice: “Para comprender esto, adviértase que lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento [latín: *ex motu*], pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna cosa”.

²⁸ ST 1.2.2.ad 2.

²⁹ Owens, ECM, p. 346. La interpretación de Owens de la Segunda Vía en términos de cambio sustancial antes que en términos de la acción de la causalidad eficiente es criticada por Thomas C. O'Brien, “Reflexion on the Question of God's Existence in Contemporary Thomistic Metaphysics”, *The Thomist* 23 (1960), pp. 1-89 y 362-447, en p. 78, n. 315, donde da una lista de autores que interpretan la Vía en términos de eficiencia.

De este modo, para Owens, la Segunda Vía está centrada en el ser sustancial más bien que en el ser accidental. Él toma su clave, aparentemente, de la afirmación de que “nada puede ser la causa eficiente de sí mismo”. Él sostiene que una cosa *puede* darse a sí misma, por medio de una causalidad eficiente, un ser accidental, pero no un ser sustancial; de modo que, Tomás está hablando de un ser sustancial. En el punto que he indicado, él introduce una nota confirmatoria al pie de página. Se cita un pasaje de la SCG, que dice que no es imposible para una cosa causar algo de su propio ser accidental.

Aquí estoy nuevamente en desacuerdo con Fr. Owens. Santo Tomás considera que la causalidad eficiente pertenece no solo a la causación de un ser sustancial, sino también a la de causar un ser accidental; y es con esa universalidad de significado que él afirma que nada puede ser causa eficiente de sí mismo. Que él considera que la causalidad eficiente es aplicable a la causación de un ser accidental puede verse en el siguiente pasaje:

“Además se llama [la palabra] causa aquello donde primeramente está el principio del movimiento y del reposo, y ésta es la causa motora o eficiente... A este género de causa se reduce todo lo que hace cualquiera que hace cualquier cosa [*quicquid facit aliquid quocumque modo esse*], no sólo en el orden sustancial [*esse substantiale*] sino también en [el ser] el accidental, pues es lo que sucede en todo movimiento. Por lo tanto Aristóteles no sólo dice que el que obra [*faciens*] sea causa de lo hecho sino también ‘cambiando [*mutans*] lo que cambia’”.³⁰

¿Qué se significa, en el texto de la SCG al que se refiere Owens, donde se dice que algo puede ser para sí mismo causa de un ser accidental? Obviamente, cualquier automoviente es causa de un ser accidental para sí mismo. Cada vez que nos ponemos en movimiento a nosotros mismos, moviendo un dedo, nos estamos dando un ser accidental. Y, sin embargo, Tomás dice que todo movido es movido por otro.³¹ Es decir, afirma que un automoviente debe ser un compuesto de motor y movido. Así, también aquí nosotros somos causas eficientes de nosotros mismos porque, pose-

³⁰ CM 5.2 (nº 765 y nº 770), concerniente a Aristóteles, 5.2 (1013a29-30 y 31-32).

³¹ Es notable que, mientras Fr. Owens ve a la Primera Vía como una vía que comienza desde la causalidad eficiente del ser accidental del movimiento y ve a las Vías como basadas fundamentalmente en el argumento del EE, él no puede, sobre estos fundamentos ver allí operativa la doctrina: “nada puede ser causa eficiente de sí mismo” que, sin embargo, él supone que está en el corazón del argumento del EE. Tal vez él piensa que, mientras la Primera Vía empieza desde una clase de ser accidental, a saber, el cambio, y esa clase no puede ser causada por el sujeto en el que se encuentra, sin embargo, otras clases de ser accidental son tales que pueden ser causadas por el sujeto en el que se encuentran. Sin embargo, como yo demuestro, para Tomás, hasta el ser accidental que fluye desde la esencia del sujeto obedece la regla de que nada puede ser causa eficiente de sí mismo.

yendo ya el ser de una manera anterior, nos damos a nosotros mismos un ser de una manera posterior. Es porque hay una jerarquía de tipos de ser accidental, los cuales suceden al ser sustancial, que la sustancia, de acuerdo con un modo superior de ser accidental, puede darse a sí misma un ser en un modo inferior. Así, por ejemplo, la voluntad se mueve a sí misma y el intelecto se mueve a sí mismo.³²

En el texto de la SCG usado por Fr. Owens, Tomás argumenta que en un Dios debe haber identidad de esencia y *esse*. Cuando se replica por parte del adversario que el *esse* no es idéntico con la esencia divina, Tomás primero señala que, debido a la simplicidad ya establecida de la esencia divina, el *esse* no puede ser no-idéntico meramente en el sentido de ser solamente una parte de la esencia. Por lo tanto, el *esse* debe visualizarse por el adversario como una adición asociada. Luego se señala que algo añadido a la esencia debe tener una causa, por la razón de que las cosas que no constituyen una unidad por sí mismas, pueden ser convertidas en una unidad solamente por una causa. De este modo, el *esse* pertenecerá a la esencia en virtud de alguna causa. Si la esencia misma es la causa en cuestión, entonces, puesto que la esencia es o tiene el ser en virtud de ese *esse*, se sigue que algo es para sí mismo causa del ser. Esto es imposible, porque “la causa es” es anterior, en su misma noción a “el efecto es”. Si, por lo tanto, algo fuera para sí mismo causa del ser, se entendería que es antes de haber sido, lo que es imposible. Es en este punto que Tomás agrega:

“...a no ser que se entienda que es causa de su ser según el ser accidental, que es un ser relativo. Esto realmente no implica imposibilidad. Se puede encontrar, en efecto, un ser accidental causado por los principios de su propio sujeto, pues se concibe como anterior al ser sustancial del sujeto”.³³

Claramente, Tomás está dejando de lado, sin entrar en el detalle del tema, una posible dificultad para el lector. Él puede hacer esto, simplemente insistiendo en que, como es obvio, él está discutiendo el ser sustancial. La doctrina que deja a un lado, esto es, cómo una sustancia es causa de su propio ser accidental, si se la examina profundamente, revelaría que ella misma, hablando estrictamente, es un caso de una “cosa” que causa “otra cosa”: un ser de un orden superior causando un ser de un orden inferior.³⁴

³² ST 1-2.9.3 (especialmente, *ad* 1); cf. 1.77.6 y 2-2.23.3.*ad* 3.

³³ SCG 1.22.

³⁴ ST 2-2.23.3.*ad* 3 se lee: “Todo accidente es inferior en su ser [*esse*] a la substancia, porque la substancia es ente en sí mismo [*ens per se*], y [mientras que] el accidente [es un ser] en otro. Mas, no siempre por razón de su especie. Así, el accidente causado por el sujeto es menos digno [*indignius*] que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el causado por la participación de una naturaleza superior es de más dignidad [*dignius*] que el sujeto en cuanto a la semejanza de la naturaleza superior, como la luz

Fr. Owens toma su argumento para la Segunda Vía relacionándolo con el ser sustancial y no con el accidental a partir de la afirmación de Sto. Tomás según la cual nada es la causa eficiente de sí mismo. Puesto que, piensa Owens, Tomás también dice que algo puede causarse a sí mismo eficientemente en cuanto a un ser accidental, Tomás ha de estar usando “causa eficiente” en un sentido restringido. Sin embargo, como hemos visto, Tomás no dice que cuando una cosa se está dando a sí misma un ser accidental, éste sea precisamente un caso de una y misma cosa que está siendo a la vez causa eficiente y efecto.³⁵

Con todo, la cuestión podría formularse así: ¿Cuál es la función de la observación de Tomás de que es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo? ¿Qué rol desempeña esta observación en la Vía, con su extrema economía de expresión?

La Segunda Vía comienza con la afirmación de que existe un *orden* de causas eficientes. La palabra “orden” apunta aquí a una jerarquía. De esta manera, en contraste con la Primera Vía -que comenzaba simplemente centrándose en una cosa movida y un moviente y proponía subsiguientemente la hipótesis (“Si, por lo tanto, aquello por lo que es movida es [eso mismo] movido”) de una jerarquía de cosas movidas y movientes- la Segunda Vía, habiendo introducido la observación de que nada es la causa eficiente de sí mismo, empieza considerando simplemente la imposibilidad de un infinito regreso en una jerarquía. Es decir, la jerarquía está en el cuadro desde el inicio. La Vía se ocupa fundamentalmente de las causas eficientes en jerarquía.³⁶

El comienzo dice:

“Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible”.

respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más digna que el alma, por ser participación del Espíritu Santo”.

³⁵ Ver *De Pot.* 7.4. Allí Tomás está hablando de causar accidentes o propiedades *per se*, dice: “el sujeto no puede ser causa del accidente en virtud del mismo [factor] por el que es receptiva del accidente, porque ninguna potencia se mueve a sí misma al acto. Por esto, es necesario que desde un [factor] sea receptiva del accidente y desde otro sea causa del accidente, y, de este modo, es un compuesto: como por ejemplo esas cosas que reciben al accidente por medio de la naturaleza de la materia y causan al accidente por la naturaleza de la forma”.

³⁶ Puede ser oportuno recordar que “causa eficiente” significa primariamente “causa *actualmente* causante”, no meramente “lo que *puede* causar”; cf. Tomás, *CF* 2.6.



Y tiene como rol simplemente establecer la ley de ese ámbito, es decir, el carácter inteligible fundamental de la causa eficiente/orden del efecto. En una especie de paralelo con la Primera Vía, la observación “ni sin embargo” tiene la misma función que la totalidad de la parte de la Primera Vía que concluye que todo lo que cambia, cambia por algo distinto de él. Su valor evidente es el de descartar cualquier clase de circularidad en las causas la cual, aun cuando hiciera parecer que debe haber una causa primera, al final dicha causa sería eliminada. Este problema es discutido por Tomás, siguiendo a Aristóteles en su *Comentario a la Física*.³⁷

¿Cuál sería un ejemplo del “orden de las causas eficientes” que, dice Tomás, “encontramos en las cosas sensibles”? No hay ejemplos en el texto. Desde el pasaje paralelo en la SCG 1.13, Tomás mismo nos dice que está tomando este argumento de Aristóteles, *Metafísica* 2. Tomás tampoco da ejemplos en el pasaje de la SCG. Aristóteles, sin embargo, al abordar el tema de la posibilidad de proceder al infinito en las causas, da ejemplos de lo que quiere decir, con relación al tipo de causalidad que él llama “de donde parte el movimiento”, y Tomás, en su comentario, llama a esto “la causa eficiente”. Tomás dice:

“...él [Aristóteles] ofrece un ejemplo en el dominio de la causa eficiente: dice que no es posible que la causa que es llamada “de donde parte el movimiento” proceda al infinito: por ejemplo, cuando decimos que un hombre es movido por el aire caliente para quitarse la ropa, mientras que el aire es calentado por el sol y el sol es movido por algún otro y así sucesivamente [alegraría el adversario] hasta el infinito”.³⁸

³⁷ Tomás, CF 8.9, concerniente a Aristóteles en 8.5 (257a8-14). Cf. también SCG 1.13.

³⁸ Cf. Tomás, CM 2.2, concerniente a Aristóteles, *Metaf.* 2.2 (994a5-8). Aristóteles realmente va un paso más allá del sol, hasta el “conflicto”. Esto está en el texto de Tomás tomado de Aristóteles, parecería, pero no se entretiene allí, puesto que claramente no es la doctrina propia de Aristóteles. Para otro ejemplo de una cadena causal, ver *Quaestiones disputatae de veritate*, 2.10. (En Corpus Thomisticum, <http://www.corpusthomaticum.org/>). [En adelante: DV]: “Por su propia naturaleza se requiere una multitud, como resulta evidente en las causas y efectos ordinarios, de los que uno tiene dependencia esencial de otro; así como el alma mueve al calor natural, por el cual son movidos los nervios y los músculos y por ellos son movidas las manos, que mueven al bastón, con el que es movida la piedra; en estos casos una cosa cualquiera posterior depende de alguna precedente. [Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et muscoli, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis, in his enim quodlibet posteriorum dependet a quolibet praecedentium]”. Los ejemplos en este texto de DV son aparentemente derivados de Moisés Maimónides, *Guía para perplejos* 2.1 (trad. de Friedlander, p. 149): “una piedra es puesta en movimiento por un bastón; el bastón por la mano de un hombre; la mano por los tendones; los tendones por los músculos; los músculos por los nervios; los nervios por el calor natural del cuerpo; y el calor natural del cuerpo por su forma”. ¿Se justifica que Tomás equipare la causa de Aristóteles “de donde comienza el movimiento” con la causa “eficiente”? En la *Metafísica* 5.2 (1013a29-32), donde Aristóteles se ocupa de la causa “de donde etc.”, enumera esta última entre las cosas que él considera “*to poioum*”, y esto está traducido como “*efficiens*”

Aquí, claramente, lo que tiene el rol de efecto último no es, como piensa Owens, un cambio sustancial; es un cambio accidental: alguien que se quita su ropa. Yo concluyo que Fr. Owens no tiene realmente ninguna razón tomada de Tomás para limitar la Segunda Vía a una discusión acerca del ser sustancial y del cambio sustancial.

Pero tenemos que notar también la diferencia entre lo que la Vía realmente dice y cómo la lee Fr. Owens. Él dice que está basada en la prioridad del ser sobre la cosa sensible. Es decir, él intenta introducir en el argumento la distinción entre una cosa y su propio *esse*, considerando al *esse* como anterior a la cosa. Él está mirando una única cosa y considerando cierta diversidad interior.³⁹

Ahora bien, esto no es lo que sucede en la Segunda Vía. Antes bien, Tomás considera dos seres, la causa y el efecto, y dice que, si uno los identifica, está haciendo que la misma cosa sea “anterior a sí misma”. Él no está comparando la cosa y su propio *esse*; está comparando la cosa, considerada como causa, con otra cosa, considerada como efecto. Tomás no está diciendo que el ser de una cosa es anterior a la cosa. Él está diciendo que el ser de la causa es anterior al ser del efecto.

Quiero hacer notar, sin embargo, que esta característica es la misma que lo que encontramos realmente en el *EE* (distinto de cómo lo lee Owens). Dice además: “una cosa se produciría a sí misma en el ser”. Esto es, el problema es que la cosa sería

tanto en la traducción “media” (que entró en uso alrededor de 1250 y es usada por Alberto Magno en su comentario) como en la traducción de Moerbeke. Tomás (tanto como Alberto) la parafrasea con la palabra “*faciens*”. Cf. Tomás, *CM* 5.2: “Y ésta es la causa motora o eficiente. Dice “el movimiento y del reposo” porque el movimiento natural y el reposo natural se reducen a la misma causa, y de manera semejante el movimiento violento y el reposo violento, pues por la misma causa por la cual algo se mueve al lugar, reposa en él (“Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati”).

³⁹ Yo diría que Owens está hablando de la “distinción real” entre la cosa y su *esse*, pero yo sé que él mismo se niega a admitir que, en el *EE*, Tomás está hablando sobre una distinción real antes de llegar a la existencia de un Dios. Owens afirma que la distinción es una “distinción conceptual”, en cuanto presente en el argumento en el *EE*. Yo no veo cómo puede pensarse que el argumento funcione si no se asume que la distinción, ya en las premisas, es real. Ver L. Dewan; *Lecciones de metafísica*, pp. 155- 159. Otro tema aquí es si, al expresar la distinción real entre una cosa y su ser, debería decirse que el ser es “anterior” a la cosa; en perfección, es claro que *esse* es la más perfecta de las características formales de una cosa (*ST* 1.4.1.ad 3), y de esa manera debe ser llamado “anterior”. Sin embargo, es algo que fluye desde los principios esenciales, bajo la influencia de una causa eficiente externa: es el efecto de todas las causas; cf. *DV* 27.1.ad 3. “Dios causa en nosotros el *esse* por creación, sin la mediación de ninguna causa eficiente, pero sin embargo con la mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio del *esse* natural”. Ver también *DP* 7.2.ad 10.

anterior en el ser, en relación a sí misma, no que el ser [esse] de la cosa es anterior a la “cosa de la cosa”, por así decirlo.

Supongamos que decimos, con Owens, que existe una prueba de la existencia de un Dios en el *EE*. A mí me parece que es una prueba que santo Tomás no había considerado que merecía repetirse. Fr. Owens quiere una prueba (en su lectura de la Segunda Vía) que toma como su punto de partida el ser sustancial de las cosas generables y corruptibles. La Tercera Vía, yo diré, es claramente esa prueba. Sin embargo, no sigue el camino presentado en el *EE*. Adopta más bien un enfoque definitivamente no aviceniano.⁴⁰

Completaré las consideraciones anteriores diciendo cómo yo pienso que deben ser leídas las Vías.

4. Gilson

Ahora bien, ¿qué decir de Gilson? ¿Es verdad que las Cinco Vías no ponen en juego la doctrina propiamente tomista del acto de ser? ¿Es cierto que nadie sueña con atribuir esa doctrina a Aristóteles? Sería tonto negar el valor de la elaboración de la doctrina del ser que tiene lugar en los siglos transcurridos entre Aristóteles y Tomás de Aquino. Sin embargo, sería igualmente tonto pensar que la historia de la filosofía es un continuo progreso y ningún regreso. Tomás, en todo caso, veía a Platón (en la medida en que lo conocía) y Aristóteles como un punto culminante en la historia de la metafísica, seguido de muchas revisiones decadentes por parte de las doctrinas subsiguientes.⁴¹ Él no titubea en atribuir sus propias doctrinas, al menos en alguna medida, a estos filósofos anteriores. Ciertamente, este es un aspecto del proceder de Tomás que particularmente perturba a Gilson.

Tomás ve a la mente humana como poseedora, a través del nacimiento mismo a la vida de los sentidos, de intuiciones primarias de la realidad, intuiciones que subsiguientemente desarrolla. Con Aristóteles,⁴² él ve a los presocráticos “balbucear” aquello que una mayor experiencia les permitirá a filósofos posteriores decirlo con

⁴⁰ John Knasas, tomando su clave de Fr. Owens, ha intentado leer la Tercera Vía a la luz del *EE*. Véase John F.X. Knasas, “Making Sense of the Tertia Via”, *New Scholasticism* 54 (1980), pp. 476-511. Sobre este tema, ver el Cap. V de este libro.

⁴¹ Esto está explicado claramente en su obra *De substantiis separatis*; véase el Cap. V de este libro.

⁴² *Metaf.* 1.10 (993^a11-16): “Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquellos, sin embargo, «las expusieron» de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva,

más claridad.⁴³ Lo que es seguro, con respecto a las Cinco Vías, es que Tomás se ve a sí mismo utilizando argumentos desarrollados en cierta medida antes de que él lo hiciera. Si Tomás ha hecho alguna contribución particular, las Cinco Vías, precisamente en sí mismas (y especialmente tomadas una por una) no son tal vez el mejor lugar para verlo. Con respecto a esto yo diría que Gilson tiene razón.

Sin embargo, puede ser que el mismo orden de presentación de las Vías, junto con lo que ellas tienen y que no lo tiene ninguna otra presentación de pruebas de la existencia de un Dios en las obras de santo Tomás, revela cómo Tomás toma de sus predecesores su propia doctrina del ser. De acuerdo con esto, me voy a concentrar en lo que veo como el razonamiento en la ST I.2.3.

5. Las Cinco Vías

Hace muchos años presenté lo que estimaba ser el orden de presentación en este artículo tomista. Pienso que la idea básica es presentar un artículo seminal para la Primera Parte completa de la ST, *que después de todo es una síntesis de la doctrina cristiana*.⁴⁴ Tomás nos dice a veces cómo encapsular la fe cristiana. Usa el dicho de la *Epístola a los hebreos*: los que se acercan a Dios deben creer que existe y que es remunerador.⁴⁵ Él ve esta clase de dualidad en las primeras dos peticiones del padrenuestro: “Santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino”⁴⁶ La ST I presenta la naturaleza divina, y luego presenta la causalidad divina, comenzando con la producción de cosas, pero advirtiendo que la causalidad alcanza su conclusión en la conducción de las cosas a su fin: el gobierno divino de la realidad. De acuerdo con esto, presenté las primeras cuatro Vías, culminando en la Cuarta, como un sistema relativo a la santificación del nombre divino, y la Quinta, como relativa a la remuneración, la conducción a un fin.⁴⁷ Aquí voy a limitar mis observaciones a las primeras cuatro.

precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas”.

⁴³ Cf. ST I.44.2: “Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y como a tientas decir [*paulatim et quasi pedetentim*]”.

⁴⁴ De hecho, es seminal para la ST entera, cuyo tema es Dios (cf. ST I.1.7). Sin embargo, es suficiente para nuestros propósitos verla como el principio de la *Prima pars*.

⁴⁵ ST 2-2.1.7, citando a *Hebreos* 11.6.

⁴⁶ ST 2-2.83.9.

⁴⁷ Es significativo que la Cuarta y Quinta Vías terminen ambas con la forma “nosotros”: “a esto nosotros lo llamamos un Dios”, mientras que las primeras tres terminan con la forma “todos”: “a esto todos lo llaman un Dios”.



A las primeras cuatro Vías las veo muy estrecha y sistemáticamente relacionadas con la doctrina del ser en cuanto dividido por acto y potencia, tal como las presenta Aristóteles en la *Metafísica* 9. Aristóteles presenta tres grados de ser en acto: forma, operación y acto imperfecto.⁴⁸ Él presenta también tres propiedades del acto comparado con la potencia: el acto es más perfecto que la potencia, es mejor que la potencia y es más inteligible o cierto que la potencia.⁴⁹ Las Vías de Tomás se distinguen entre ellas por sus puntos de partida, es decir, por la manera en que cada una capta la realidad experimentada como un efecto, como algo que requiere una especie más alta de cosa de la que depende. La Primera, partiendo del cambio, se centra en el nivel más bajo de ser en acto. Esta clase de ser en acto puede ser experimentada de la manera más directa como lo que depende de otro. De este modo, es el punto de partida humanamente más accesible.

La Segunda Vía tiene un punto de partida muy diferente. Aborda la realidad en cuanto muestra el segundo grado del ser en acto, la operación. Tomada en sí misma, la operación no es un efecto, y por eso no impulsa a la mente a mirar más allá: la operación es una perfección. Es cierto que la clase de operación visualizada en la Segunda Vía no es algo semejante al acto de comprender, un acto que permanece en el agente u operador. Es, antes bien, una causalidad eficiente, una operación que sale fuera de una cosa para influir sobre otra, que es su objetivo.⁵⁰ Sin embargo, eso no es todavía, como tal, un efecto, y así no puede tomarse como punto de partida de una Vía. El agente como tal está en acto y, de ese modo, es perfecto.⁵¹ La visión de la realidad que constituye la Segunda Vía es de “un *orden* de causas eficientes”. Ahora, por fin ¡tenemos un efecto en nuestro cuadro! Nuestra experiencia revela la presencia de una causalidad eficiente *secundaria*, un modo de ser en acto que tiene la riqueza del ser que caracteriza la operación, y sin embargo está situado en la realidad como para revelar su secundariedad, su necesidad de, por ejemplo, dependencia de algo, un ser operativo en acto todavía más perfecto. Esta apreciación de la realidad exige una lectura más “intelectual” de la experiencia, en tanto que como “intelecto” significa el

⁴⁸ *Metaf.* 9.6 en su integridad; cf. Tomás, CM 9.5.

⁴⁹ *Metaf.* 9.8-10 en su integridad; cf. Tomás, CM 9.7-11. Notemos que en la división del texto, que Tomás comienza en 9.7 (nº 1844), él ve un triple resto del libro: la comparación del acto y la potencia (1) en cuanto a prioridad y posterioridad, (2) en cuanto a mejor y peor, y (3) en cuanto al conocimiento de lo cierto y de lo falso.

⁵⁰ Cf. ST 2-2.183.3.ad 2: “eficiencia... implica una acción que tiende a un término distinto de sujeto”. Tomás refiere esto a Aristóteles *Metafísica* 9.8 (1050a30).

⁵¹ ST 1.4.1.

poder de “leer el interior” de las cosas.⁵² Esta manera de ser un efecto es menos obvia para el observador humano, cuyo intelecto necesita claves sensibles.⁵³

La Vía seleccionada para la presentación siguiente por Tomás, la Tercera Vía, obviamente se centra en el primer grado del ser en acto, el que pertenece a la misma *substancia* de las cosas. Es por eso que toma lo que muchos han considerado como un tipo de argumento peculiar.⁵⁴ No comienza presentando cosas en conexión causal, algo que puede decirse de las primeras dos Vías. Más bien toma las cosas en absoluto, como seres, y las contempla de esa manera. Es mirar la sustancia como una sustancia. Una vez más, si eso fuera todo lo que hay que decir sobre el punto de partida no tendríamos una visión de dependencia, una visión de un efecto que revela su necesidad de una realidad más alta. Es sólo porque es un tipo particular de actualidad sustancial la que se considera que podemos ver la dependencia. Es la sustancia generable y corruptible la que estamos enfrentando. Es, de este modo, ese nivel de ser sustancial en acto lo que Tomás llama “posibles, en relación al ser y al no ser” lo que nos da el comienzo de una Vía.⁵⁵

Notemos, entonces, que hemos visto los tres grados aristotélicos del ser en acto en las primeras tres Vías. Cada una se refiere a un modo particular de ser. Cada

⁵² Cf. ST 2-2.8.1: “El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender, en efecto, significa como “leer interiormente”. Esto se ve claro considerando la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, y el intelectual, en cambio, penetra hasta la esencia de las cosas, pues su objeto es “lo que es el ser”... Mas son muchos los géneros de cosas ocultas [de alguna manera] en lo interior de la realidad, y a los que es preciso que penetre el conocimiento del hombre. Así, bajo los accidentes late la naturaleza substancial de las cosas, bajo las palabras se oculta su significado, bajo las semejanzas y figuras se esconde la verdad representada; también las realidades inteligibles son en cierto modo interiores respecto de lo sensible que exteriormente palpamos, y en las causas están latentes los efectos, y viceversa. Por eso, respecto de todas estas cosas puede ocuparse el entendimiento”.

⁵³ ST 2-2.180.5.ad 2: “La contemplación humana en esta vida [distinta de la vida después de la muerte] no puede darse sin imágenes [en la imaginación], ya que es natural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo [De anima 3.7 (431a16)]. Sin embargo, el conocimiento natural no termina en las imágenes, que son medio para llegar a la pureza de la verdad inteligible”. Y la ST 1.84.8: “todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con los objetos naturales sensibles”.

⁵⁴ Ver de este libro los Capítulos IV y V, y mi artículo “Something Rather than Nothing, and St. Thomas’ Third Way”, cit., 71-80.

⁵⁵ Podría señalar que esta Vía es a menudo llamada “aviceniana” a causa de su uso de las nociones de lo posible y de lo necesario. Esto, sin embargo, no es cierto. En el esquema aviceniano, como lo entendió Tomás, solamente la causa más alta es intrínsecamente necesaria, mientras que todos los otros seres son en sí mismos posibles, aunque necesarios por medio de la causalidad del ser más alto. En la Tercera Vía, Tomás deliberadamente distingue dos niveles de seres distintos de Dios, a saber, aquellos que son intrínsecamente posibles y aquellos que son intrínsecamente necesarios. En un Dios se concluye como el ser necesario *no causado*. El esquema se parece mucho más al que, en DP 5.3, Tomás atribuye a Averroes, llamándolo “contrario” al de Avicena.



una mira la realidad a través de una lente propia. Hacia lo que ahora nos estamos moviendo es la consideración universal del ser en cuanto dividido por acto y potencia. Es significativo que tengamos tres visiones diferentes de la realidad encerradas en la Cuarta Vía: (1) más y menos *bueno*, (2) más y menos *cierto*, (3) más y menos *noble*. Tomás mantiene un enfoque tan gradualista como le es posible. Él utiliza aquí los tres aspectos que Aristóteles asocia con el acto y la potencia: el acto está asociado con la bondad, con la verdad y con la prioridad de perfección o nobleza. Entonces, en el medio del argumento, nos recuerda (con la intermediación de la verdad y con referencia a Aristóteles!) que estos son todos⁵⁶ los aspectos del ser como tal, y así finalmente concluye en la existencia de algo máximo en el orden ser, la causa del ser para todos los seres.⁵⁷

Yo creo que deberíamos hablar de “reducción” de las Cinco Vías a una sola Vía. De hecho, yo propondría dos líneas de reducción. Una es el orden de generación de la comprensión y la otra es el orden de la inteligibilidad absoluta. Desde el primer punto de vista, las Vías se reducen a la Primera Vía. Desde el segundo, se reducen a la Cuarta.

La primacía de la Primera Vía consiste en que nos está dando un modelo de ser un efecto, con una clara distinción del ser en acto, y del ser en potencia. La naturaleza de una cosa que cambia es, de alguna manera, potencial con respecto a ese cambio, siendo el cambio mismo en ella, como un visitante que claramente proviene de otra cosa. Cuando llegamos a una causa eficiente secundaria, esta dualidad, esta composición acto-potencia, está oculta. Ciertamente tenemos una especie de reacción tardía de la cosa, sin embargo. Los dos aspectos ontológicos, vistos con una mayor separación en el teatro del cambio como tal, deben ser reconocidos por la mente como presentes aquí. La causa eficiente secundaria es a la vez eficiente y

⁵⁶ Tomás, muy casualmente, trata todos los aspectos juntamente. Él, sin duda, piensa que totalmente a propósito Aristóteles en la *Metaf.* 9 seleccionó los tres temas para completar la discusión sobre el ser en cuanto dividido por acto y potencia. De este modo, en su *De substantiis separatis* 3 (St. Thomas Aquinas, *Treatise on Separate Substances*, West Hartford, CT, 1959: Saint Joseph College, pp. 30-31) él dice de Aristóteles que (la traducción es mía): “él sostiene que la razón (noción) de verdadero y bueno se atribuye al acto”. Y uno podría fácilmente demostrar que Tomás mismo explica sistemáticamente la bondad, la verdad y la nobleza por la noción de “ser en acto”. Por ejemplo, en ST 1.4.1 “perfección” se explica por medio de “ser en acto” [*esse in actu*]; en 1.4.2, “perfección” y “nobleza” son equiparadas, y en 1.5.1, lo bueno es equiparado con lo perfecto y ambos son rastreados hasta “lo que es” [*ens*], la razón es que *esse* es la actualidad de todo lo que es. Para verdad e inteligibilidad, ver ST 1.16.3 y 1.87.1.

⁵⁷ ¿Cabía que Gilson dijera que Tomás “en ninguna parte en todas sus obras ha...demostrado la existencia de Dios, acto puro de ser, comenzando desde la propiedades de los seres”? Lo que salva la verdad de su afirmación, simplemente, son las palabras: “puro acto de ser”. Tomás llega a su visión de Dios en la ST, no en la Cuarta Vía, sino en la cuestión siguiente concerniente a la simplicidad divina.

secundaria, ambas en acto y en potencia. Esta clase de cosa llega a su fase más difícil con la Cuarta Vía. Dicha Vía, ¿a qué atiende cuando dice que algo es “más” y que algo es “menos” en relación a la bondad? Puede estar hablando acerca de algo como la sustancia corruptible y la sustancia incorruptible, vistas simplemente en cuanto están en la realidad una junto a la otra. No es como en la Tercera Vía, donde se ven esos dos mismos modos de sustancia, pero a causa de que se necesita *una contribución causal de la una a la otra*. Aquí cada una “atiende su juego”, por así decir. Sin embargo, la mente ve que estas son manifestaciones, de acuerdo con “lo más” y “lo menos”, de una naturaleza singular, la naturaleza del ser. Y así vemos una presentación más débil y una más fuerte del ser en acto, una más “mezclada con potencia” y una menos “mezclada con potencia”. Tenemos, así, una doctrina de la *participación* en el ser. El ser es ser, concebido sobre un modelo de una cualidad que puede realizarse en grados de “cantidad de poder”.⁵⁸

Sin embargo, la división del ser en acto y potencia, sea en las sustancias, o en la jerarquía causal, o en el cambio, es siempre “poseer más del carácter del ser” y “poseer menos del carácter del ser”. De esa manera, me parece que en todas las Vías vemos en el fondo la visión de la Cuarta Vía. Ver que una cosa se cambia en otra es ver al ser de acuerdo con un más y un menos.⁵⁹

Tomás, aquí en las Cinco Vías como en otras partes, ve a la doctrina del ser de Aristóteles en cuanto dividida por acto y potencia, en coincidencia con su propia doctrina del *esse*, el acto de ser y sus analogados.⁶⁰ Gilson era demasiado buen historiador como para eliminar el marco histórico que las Cinco Vías obviamente no meramente retienen sino que realmente explotan. Sin embargo, él pensaba que la doctrina de Tomás del acto de ser transcendía los logros de los filósofos anteriores a Tomás. En consecuencia, terminó por juzgar que la doctrina “más” personal para

⁵⁸ Con relación a la “cantidad de virtud o poder”, es decir, el “todo” y la “parte” que pertenece a la forma en cuanto forma, en contraste con la “cantidad dimensional”, cf. *ST* 1.42.1.ad 1.

⁵⁹ *SS* 5, dice: “es evidente que dividiéndose el ser [*ens*] en potencia y acto, y siendo el acto MÁS perfecto que la potencia, [*MAGIS habet de ratione essendi*] también tendrá el acto mayor razón de ser: pues no decimos que lo que está en potencia es sin más, sino sólo de lo que es *en acto*”.

⁶⁰ Tanto Platón como Aristóteles, nos dice Tomás, sostenían que todas las sustancias intelectuales por debajo de la suprema, están totalmente inmunes de materia. Sin embargo, no están totalmente inmunes de la composición de potencia y acto. Para el caso de Platón, Tomás señala que cuando algo es recibido en un ser como una característica participada, tiene el rol del acto frente a la sustancia participante. Por lo tanto, en la doctrina de Platón, todas las sustancias distintas de la suprema son compuestas de potencia y acto. Y es necesario decir lo mismo de acuerdo con la doctrina de Aristóteles. Aristóteles sostiene que los aspectos inteligibles expresados por los términos “verdadero” y “bueno” deben ser atribuidos a lo que él llama “acto”: por lo tanto la primera verdad y el primer bien deben ser acto puro, y todo lo que es inferior a esto debe tener una mezcla de potencia. Cf. *SS* 3, líneas 22-39.

Tomás no funcionaba en las Vías como argumento para la existencia de un Dios. Yo diría que Tomás veía su propia contribución mucho más como una clarificación de lo que sus predecesores ya habían visto.

Gilson pensaba que la doctrina de Tomás realmente sólo tenía su plenitud en el caso de Dios, y subsiguientemente se reflejaba retrospectivamente sobre todo lo demás. Pero un cuidadoso examen de los textos siempre muestra que, para Tomás, nosotros conocemos el *esse* primero en el ser de las criaturas, y solamente a través de ellas nos aproximamos a lo que él podría significar en Dios, un significado que sobrepasa nuestros poderes de concepción o significación.⁶¹

De este modo, estoy de acuerdo con Owens en que Tomás está usando su propia doctrina del ser en las Vías, pero rechazo la idea de que el orden histórico y pedagógico es simplemente un “ropaje” para un argumento. La noción que propongo, de “reducción”, aprecia mejor, creo, la diversidad de las Vías como las entendía Tomás. Efectivamente, mientras Gilson dice que es a partir *de* las Vías que se adquiere la concepción tomista del ser,⁶² yo diría que es estudiando las Vías *mismas* que uno se ve guiado por Tomás hacia esa concepción.

⁶¹ ST I.13.5.

⁶² Ver en nota 10 mi comentario después de la cita de Gilson.



Santo Tomás y la regresión causal infinita

En un ensayo sobre Tomás de Aquino publicado en 1961, Peter Geach¹ afirma que las Cinco Vías de Tomás, es decir, los cinco argumentos para la existencia de un Dios presentados en la *Summa theologiae*,² tienen en común una tendencia que él llama “amontonamiento”.³ Más que considerar meramente este o aquel objeto particular, se trata al mundo como un objeto; se reúnen todas las cosas observables y se formulan afirmaciones con relación a ellas. De esta manera, se llega a Dios como Hacedor del Mundo.

Geach nos dice que, al proponer esto, él se está oponiendo a ciertos teólogos que desean concebir las Vías como si tuvieran origen en la existencia de cualquier objeto tomado al azar para desde allí llegar a la existencia de un Dios. Él sostiene que esto no es posible y que eso no es lo que el mismo Tomás estaba tratando de hacer. Para demostrar esto argumenta que la explicación causal de cualquier objeto particular se satisface señalando la causa particular o causas particulares inmediatas del modo como un hijo es causado por los progenitores.⁴ Él señala que, de acuerdo con el mismo santo Tomás, esta suerte de causalidad puede rastrearse retrospectivamente hasta el infinito en línea ascendente. De este modo, no se trata de una cadena de

¹ Peter Geach y Elizabeth Anscombe, *Three Philosophers*, Oxford, 1961: Basil Blackwell; pp. 65-125 contiene un ensayo de Geach titulado “Aquinas”, pp. 109-117. Allí se ocupan de la existencia de Dios. En mi texto me referiré a veces simplemente al número de página.

² ST 1.2.3.

³ Geach dice, p. 112: “Parece claro, entonces, que a pesar de lo que podría sugerir una rápida lectura de las “Cinco Vías” del Aquinate, él no piensa que pueda llegarse a Dios siguiendo hasta el fin una cadena causal que comienza por un objeto tomado al azar. Yo voy a argumentar que lo que es de hecho esencial en las “Cinco Vías” es algo que equivale a tratar al mundo como un auténtico objeto grande”.

⁴ Esta es, en sí misma, una afirmación potencialmente desastrosa. Mientras nosotros mismos afirmaremos más abajo la realidad de la contribución de causas particulares, con todo, observamos que Tomás diría que para satisfacer los requerimientos causales, hay que elevarse de la causa del individuo a la causa de la especie, etc. Cf., por ejemplo, SCG 3.65.

causas de lo que habla Tomás en las Vías ni es el Dios al que ellas llegan lo primero en esa cadena. (111-112)⁵

Geach ve la alternativa a esto como lo que él llama “amontonar cosas” en un “mundo”. Ilustra lo que quiere decir al hablar de la tierra, el sistema solar, la galaxia, los agregados galácticos, etc. Él considera el todo como algo que está en proceso y, sobre la base de que un proceso requiere una causa distinta de sí mismo, sostiene que una causa tal debe existir fuera o más allá de todo proceso, aun en el caso de que uno sostenga que el mundo así descripto se extiende hasta el infinito. (113-114)

Se ve claramente a través de lo que él dice, que el mundo de Geach consiste en un *sistema* causal, origen de un cambio que requiere ontológicamente antes de él otro origen del cambio.⁶ Por esta razón quedé perplejo sobre por qué habla de “amontonar cosas”. En un sistema causal las cosas ya están reunidas en una unidad. ¿Dónde, si podemos hablar así, está el “montón”?

La respuesta parece encontrarse en su preocupación por (como él la ve) la posible infinitud del sistema causal que él puede observar. Consciente de que alguien podría simplemente dejar correr la mente hacia atrás de ítem en ítem sin un término, sin ver jamás la necesidad de encontrar “un origen inmutable del cambio”, Geach recurre a un lazo, por así decirlo, y atrapa al infinito como un “todo”. Concentrándose en el hecho de que todo estaría en proceso, reclama algo más allá del sistema causal infinito, una especie diferente de cosa, un “Dios”.

Es significativo que Geach haya sido criticado por Patterson Brown en un artículo sobre la regresión causal infinita.⁷ Digo esto porque me parece que lo que Geach está eludiendo es la necesidad de demostrar que no se puede ir al infinito en

⁵ Yo asumo que Geach por una “cadena” quiere significar una mera yuxtaposición de causas locales como uno las encuentra en las secuencias parentales; de este modo, una cadena no sería un verdadero “sistema” (ni, tal vez, una verdadera “serie”).

⁶ Él amontona las series de causas y las llama “X”. Y pregunta: “Pero ¿qué es lo que mantiene este proceso de cambio en X? Algo que, en sí mismo, no puede estar en proceso de cambio; si lo estuviera, sería una de las cosas en proceso de cambio que cambia el proceso en A (o el llegar-a-ser de A); es decir, sería, después de todo, sólo parte de *el sistema cambiante de causas que llamamos X* y no la causa del proceso en X. De este modo, somos guiados a una no cambiante causa del cambio... en el mundo... El número de ítems en X es irrelevante; y la causa no cambiante es introducida como la causa del cambio en todo el *sistema X*, no como el último eslabón en una cadena, directamente relacionado sólo con el penúltimo eslabón”. [Geach, 113-114, las cursivas son mías]

⁷ Patterson Brown, “Infinite Causal Regression” en A. Kenny (ed.), *Aquinas*, New York, 1969: Anchor Books, pp. 214-236; reimpresso desde *The Philosophical Review* 75 (1966), pp. 510-525. A veces en mi texto me voy a referir simplemente al número de página, de la (ed. Kenny).

los orígenes del cambio. Su mundo, si bien es un sistema causal, puede ser infinito, precisamente en cuanto está, como un todo, en proceso. Todo depende de la captación del mundo como un todo, cuya totalidad está cambiando. Y así resulta importante para él poder decir: todos los miembros de la serie, todas las partes del todo, están en proceso; por lo tanto, esto debe también ser cierto del mundo como un todo.

No creo que Geach presente adecuadamente la línea de pensamiento de Tomás, ni creo que el propio argumento de Geach sea adecuado. ¿Puede existir una serie infinita como la que él tiene en mente? Tomás prueba que no. ¿Qué decir acerca de un argumento *per impossibile*? Me parece que ver la validez de un argumento *per impossibile* requiere primero ver la validez real del argumento dado por Tomás. Y esto no es una hipótesis *per impossibile* para Geach.

Antes de seguir criticando a Geach, permítanme echar una mirada a Patterson Brown y a un reciente defensor de Geach, John Lamont. Brown está escribiendo sobre la doctrina de que no se puede regresar al infinito en una serie causal. Él mismo puede entender esta doctrina solamente como una expresión de la decisión de contar con una explicación científica para todo.⁸ Ir al infinito remueve la posibilidad de tal explicación. Sin embargo, Brown entiende la posición de Geach. Él ve que algunos argumentos sobre una composición tal (el “poner en un montón”) son válidos y que el argumento de Geach de una composición particular es válido. Si las partes están en proceso, el todo está en proceso. Su objeción es que esta propuesta de Geach no sea el móvil principal que se necesita para la propia posición de Geach. Lo que él considera más central es el argumento: si las partes son movidas por otro, el todo es movido por otro. Esto, dice él, no lo han demostrado ni Geach ni Tomás ni Aristóteles. (231)

John Lamont⁹ escribe contra Brown para defender a Geach. Él piensa que con una breve explicación y algunos parches, el argumento de Geach es válido. Su propio argumento dice que hay efectos; que un efecto requiere una causa distinta de sí mismo; que esto es cierto no solamente de efectos tomados uno por uno, sino también de efectos tomados colectivamente. De este modo, debe haber una causa no causada para la totalidad del efecto, aun si sus (las del efecto) partes o miembros son infinitamente numerosos.

⁸ Brown parece que en esto es seguido por Lubor Velecky, *Aquinas' Five Arguments in the Summa Theologiae* 1a 2,3, Kampen, The Netherlands, 1994; Kok Phares. En pp. 56-58, considera los ítems infinitos discutidos como “pasos explicativos” más bien que como “cosas” (en acuerdo, dice él, con Brown y oponiéndose a Williams). Yo diría que las cosas son los pasos explicativos.

⁹ John R. T. Lamont, “An Argument for an Uncaused Cause”, *The Thomist* 59 (1995), pp. 261-277. A veces me voy a referir en mi texto al número de página.

El argumento de Lamont se basa en el siguiente principio: si se toma un grupo de cosas donde todas son efectos, el grupo mismo será un efecto. Esto parece ser lo mismo que el argumento que Brown requería de Geach y que no encontró: si las partes son movidas por otro, el todo es movido por otro; o, si las partes derivan de algo distinto, el todo deriva de algo distinto.

¿Podemos decir que Lamont ha respondido satisfactoriamente a la objeción de Brown contra Geach? Varios aspectos de la presentación de Lamont me preocupan. El principio: “si se toma un grupo de cosas que son un efecto, el grupo mismo será un efecto” es cierto, especialmente si por “grupo” se quiere significar una serie causal o jerarquía (no una mera “cadena”). Lamont puede recurrir a este principio en cuanto perteneciente a la Segunda Vía de Tomás, esto es el argumento tomado desde el orden causal eficiente. Depende de la propia habilidad reconocer ese orden en una realidad observable, algo que Brown probablemente no concedería,¹⁰ pero ésta no es necesariamente una razón para rechazarlo. Sin embargo, dice Lamont, hablando de la Primera Vía, “la Vía del movimiento o el cambio”, que Tomás “asume” que el cambio requiere algo distinto de la cosa cambiada como origen del cambio.¹¹ Esto no es cierto. Tomás lo *prueba* en la Primera Vía o, por lo menos, esto es lo que primordialmente emprende en esta Vía. Esto, en efecto, es lo que debe replicarse a Brown con respecto a su crítica de Geach, a saber, que Tomás, por empezar, realmente demostró que si todos los miembros de una serie causal son causados, toda la serie es causada. De otro modo caemos en el esquema Brown-Geach. Tomás no trabaja con el esquema de la composición. Él dice que *si hay una serie causal, hay una causa primera, por la que todos los miembros, salvo el primero, son causados*. Este principio es lo que yo diría, tanto Aristóteles como Santo Tomás han demostrado, y que Geach no.

Sin embargo, en la presentación de Lamont hay algo más que está equivocado además de esa “suposición”. Él trae a colación el argumento de Hume si bien cada efecto requiere una causa, no obstante el conjunto total de efectos no necesariamente requiere una causa, puesto que el conjunto es algo imaginado por nuestras mentes. Lamont pone en duda la afirmación de Hume. Reconoce la dimensión mental del conjunto, pero continúa afirmando la necesidad de una causa para el todo. Toma

¹⁰ Brown terminó su ensayo (235) preguntándose si toda la concepción de una causa como lo que es responsable de algo debe permitirse en la ciencia o si se debe limitar la causalidad a concomitancia.

¹¹ Dice: “La primera vía, el argumento para un cambiador no cambiante, *asume* que una de las propiedades que hace que algo sea un efecto es el cambio. Todo cambio es un efecto; siempre que encontramos un cambio, como la descomposición del alimento o una mutación climática, *asumimos* que eso tiene una causa. Puesto que todo cambio es un efecto, todo lo que un cambio hizo reunirse es un efecto y tiene una causa. Esta causa no puede ella misma ser cambiante, de modo que hay una causa no cambiante de todo cambio”. (270-271). [Las cursivas son mías].

como ejemplo todos los bollos horneados hoy en la panadería. Cada bollo tiene una causa y, de ese modo, todos los bollos tienen una causa. (269-270)

En este tema, tomo partido con Hume contra Lamont. No quiero decir que todos los grupos son construcciones mentales. Subrayo que de lo que estaban hablando Geach y Tomás eran series causales, es decir, una multiplicidad con una coherencia o unidad extramental. Geach se refiere regularmente a un “sistema” causal. Fue Brown el primero que mencionó el argumento de Hume, con observaciones similares de Guillermo de Ockham, sólo para decir que Geach no estaba afectado por ese argumento.¹² Esto es cierto, en razón del sistema. No obstante, Lamont no tiene ese sistema en su cuadro. Él afirma expresamente que los bollos no tienen ninguna conexión entre sí. Con todo, piensa que será válido el argumento de que cada bollo tiene una causa y, por lo tanto, todos los bollos tienen una causa. Esto no es así. Es válido solamente en el posible sentido de que muchos bollos tienen muchas causas. Cada bollo en la panadería podría ser horneado por un panadero diferente. No hay necesidad de una sola causa para los bollos. De este modo, yo veo que Lamont fracasa en su proyecto.¹³

¿Podríamos juntar el principio de Lamont con el sistema de Geach e intentar una defensa contra Brown? Podríamos hacerlo, pero hay una cuestión: ¿Basta con responderle a Brown? Brown mismo es débil, creo yo, porque no ve la fuerza del argumento contra la regresión causal infinita. Pues, él piensa que todo se reduce al deseo de una explicación científica. Creo, en cambio, que el argumento contra una regresión tiene fundamentos sólidos (e incluso “fuertes” a mi parecer). Sin embargo, no sigue las líneas esbozadas por Geach.

Un indicio del origen de la dificultad de Brown puede encontrarse en su intento de responder a una crítica efectuada por C. J. F. Williams concerniente al argumento de Tomás.¹⁴ Pienso que la respuesta de Brown es inadecuada, e inadecuada de un modo que demuestra por qué el mismo Brown no está en verdad enfrentando el argumento de Tomás. Tomás, tanto en la Primera como en la Segunda Vía,¹⁵ argu-

¹² Brown, pp. 229-230: El “eso no es cierto”, es efectivamente contra Geach.

¹³ Desde que yo escribí esta crítica de Lamont, él fue criticado también por Antoine Coté, “A Reply to John Lamont”, *The Thomist* 61 (1997), pp. 123-131. Coté (p. 131), en relación al “argumento de la composición” de Lamont, parece decir algo en la misma línea que yo.

¹⁴ C. J. F. Williams, “Hic autem... (St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3)”, *Mind* 69 (1960), pp. 403-405.

¹⁵ Las primeras dos Vías difieren con respecto a sus puntos de partida, el cambio y el orden causal. No difieren en cuanto a que no hay en ellas una regresión infinita en las causas. Así, Tomás, en su comentario sobre la *Metafísica* 2.2, en CM. 2.3 (ed. Cathala, Rome/Turin, 1935: Marietti, n° 303), discutiendo el

menta que un segundo moviente solamente produce movimiento bajo la influencia de un primer moviente. En una serie infinita, no hay ningún primero. Por lo tanto, no hay ningún otro moviente. Esto último es claramente falso. Por lo tanto, inaceptable. Williams objeta la premisa que menciona un “primer moviente” (y así también un “segundo” moviente). Él ve esto, en la búsqueda de un primer moviente, como una petición de principio. Brown, quien por otra parte siempre ayuda mucho a aclarar confusiones sobre el significado de cuestiones en discusión, aquí tropieza, según creo. Él lee la expresión “primer moviente” en la premisa como que describe el ítem en cuanto situado meramente *antes* del así llamado “segundo” moviente. El segundo es “segundo” meramente en cuanto depende de *otro* (222-223). De esta manera evita la apariencia de una petición de principio, ciertamente, pero al hacer esto vacía de su fuerza al argumento. En una regresión infinita, todo miembro tendría a otro *delante* de él y así todo miembro tendría una causa. No es extraño que al final Brown no encuentre el argumento convincente.

La objeción de Williams necesita otra respuesta. Tomás no dice “anterior”; dice “primera”. Él generalmente significa lo que dice, y las Cinco Vías, a pesar de lo que han pensado algunos tomistas¹⁶ están trabajadas muy sutilmente.

El problema me hace recordar la doctrina de una causa de seres en cuanto seres. Tomás mismo señala que en naturalezas particulares una causa no puede ser la causa de la forma que ella misma posee. Este perro no puede causar *perreidad*, porque sería así la causa de todos los perros incluyéndose a sí mismo. Él sólo puede causar “que la “perreidad” esté en esta materia, es decir, “este perro”.¹⁷ Sin embargo, Tomás habla de una causa de seres en cuanto seres.¹⁸ Esto significa que la causa en cuestión debe tener una naturaleza anterior a la naturaleza del ser. Lo cual solamente puede darse si “ser” no designa unívocamente una naturaleza común, es decir, la que está en un mismo nivel en cada individuo particular. Es porque “ser” *ya* se encuentra, según *prioridad y posterioridad*, en las cosas que nos son accesibles que se puede razonar sobre una causa más allá de este dominio del ser, y descubrir así un acontecer todavía más elevado de lo que es “ser”.

mismo argumento usado en la Segunda Vía, emplea lo que equivale a su propio vocabulario de la Primera Vía: “*prima causa movens*” y “*secunda causa movens*”.

¹⁶ Cf. por ej. W. Norris Clarke, *The Philosophical Approach to God: A Neo-Thomist Perspective*, Winston-Salem, N.C., 1979: Wake Forest University, p. 35: “yo no pienso que [las Cinco Vías] representen lo mejor de Tomás en cuanto a su propia estructura verdaderamente original y la más característicamente metafísica del ascenso a Dios, como se muestra en el resto de sus obras”. Y “Las primeras tres son aristotélicas y por esa misma razón, incompletas”.

¹⁷ Cf. nuevamente *Summa contra gentiles* 3.65.

¹⁸ Cf. por ej. *ST* 1.44.2; también *CM* 8.2.



De modo que aquí “causa primera” es lo que nosotros encontramos ya en acto, pero *abierto a realizaciones superiores*. Así, Tomás dirá:

“Un principio de movimiento [*motus*] puede ser primero en su género [*primum in genere*] sin serlo absolutamente; así, en el género de los seres alterables, el primer principio de alteración [*primum alterans*] es el cuerpo celeste, el cual no es, sin embargo, primer motor en absoluto [*primum movens simpliciter*], sino que es movido localmente por un motor superior”.¹⁹

Y nuevamente:

“La insuficiencia de las causas segundas [*causae secundae*], puede impedir [producir] el efecto de la primera [*causa prima*] cuando no se trata de la absolutamente primera [*universaliter prima*], que contiene bajo sí todas las otras, pues en este caso ningún efecto puede estar fuera de su campo de acción”.²⁰

A causa de esta apertura a realizaciones superiores, no sabemos cuál sea precisamente la naturaleza a la que de improvisto nos lleva nuestro razonamiento en la Primera y Segunda Vías, pero sabemos que una naturaleza tal debe existir. Y si hubiera una regresión al infinito, no existiría (sostendremos esto) una naturaleza tal.

¿Cómo vemos nosotros la naturaleza de la “causa primera” o “primer moviente”? El ejemplo de Tomás, en la línea de la piedra-el bastón-la mano, es el ser humano. Es el agente humano, como fuente de eventos, lo que nos da una experiencia de primacía en la causalidad. Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica* presenta la potencia²¹ en dos niveles o modos: sin razón (es decir, una potencia natural) y con razón. Mientras que la naturaleza es un poder determinado a una sola cosa. La razón

¹⁹ ST 1-2.6.1.ad 1.

²⁰ ST 1.19.6. obj. 3 y ad 3. Tomás, argumentando en ST 1-2.1.6 que uno solamente quiere en virtud de algo que tiene el rol de “fin último”, dice: “el fin último mueve el apetito al igual que el primer motor [*primum movens*] en los otros movimientos. Pero es evidente que las causas segundas no mueven si no son movidas por el primer motor [*a primo movente*]. Por consiguiente, los bienes deseables [*secunda appetibilia*] tampoco mueven el apetito si no es en orden al objeto que tiene carácter de primer apetecible [*primum appetibile*], que es el último fin”. Mi interés aquí radica en que se está trabajando con roles causales, no con sus realizaciones particulares. Esto queda claro por el hecho de que el artículo inmediatamente siguiente pregunta si hay un solo fin último para todos los seres humanos. Soy yo quien traduzco como “un primer moviente” y “un último fin”, en lugar de “el primer moviente” y “el último fin”, porque me parece que es así el sentido del texto.

²¹ Otro texto que emplea la premisa de primer moviente-segundo moviente es ST 1-2.17.1, donde el primer moviente involucrado es la voluntad humana.

²² “Poder” es precisamente “fuente de cambio en otro o en la misma cosa *qua* otra”. Cf. Tomás, *In.* 9.2 concerniente a Aristóteles en 1046bl-27, y 9.4 (nº 1820), concerniente a 1048a10-17.

es un poder relativo a opuestos, y, de este modo, una fuente de elecciones. Es este poder de elección lo que *más claramente* exhibe para nosotros la causalidad primaria. Para ciertas actividades podemos, obviamente, usar un instrumento o prescindir de él. Esto es crucial puesto que la propiedad de una verdadera jerarquía causal es que la causa superior está causando la contribución causal de la causa inferior²², y esto sólo lo puede hacer si ella misma posee el poder de hacer lo que hace la causa inferior.

Digo que “exhibe de la manera más clara” porque, mientras estoy seguro de que obtenemos mucha luz sobre la causalidad y la causalidad primera desde nosotros mismos en cuanto agentes, yo no diría, como Williams, (404-405) parece significar, que ésta es la fuente exclusiva. ¿No tenemos en cuenta la causalidad en la naturaleza fuera de nosotros mismos? ¿No “vemos” que el calor de la estufa es la fuente de que se esté quemando mi mano?²³

Williams ve a Aristóteles (y estoy seguro que lo pondría a Tomás en la misma embarcación con respecto a esto) como manifestando “una preferencia conceptual por movientes no movidos: causas no causadas son causas *reales*”. (404, las cursivas son suyas). Él continúa:

“Tal vez esto se debe a que nosotros derivamos originalmente nuestra concepción de causación desde nosotros mismos en cuanto agentes. Sin embargo la *preferencia conceptual* existe... Hay aquí una analogía implícita entre una causa no causada micro-cósmica (el acto humano libre) y la macrocósmica (el acto de Dios)”. (404-405). [Las cursivas son mías].

Williams tiene razón en cuanto a la analogía. Yo diría que la cuestión es acerca de si estamos ante el caso de una mera “preferencia conceptual” o de una metafísica

²² Tomás de Aquino, *Super Librum de causis expositio*: “Pues es evidente que, en la medida en que cualquier causa eficiente es anterior, en esa medida sus poderes se extienden a más cosas; por eso es necesario que su propio efecto sea más común. Por otra parte, el efecto propio de la causa segunda se encuentra en menos cosas: o sea que es más particular. Pues la misma causa primera produce o mueve a la causa que obra secundariamente, y así deviene para ella la causa de que ella actúe”. [La traducción y en énfasis son míos]

²³ Cf. ST 1.115.1, “que un cuerpo es activo”, es decir, que actúa sobre otro. Tomás comienza: “sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son activos”. Se usa el rol del fuego y el calor tal como lo percibimos en nuestra propia experiencia (*ad* 5). Hay “sensibles por accidente” (latín: *per accidens*). Estas son las cosas que le ocurren al *intelecto* como el fruto inmediato de nuestra experiencia sensorial orquestada. Así, por ejemplo, Tomás dice que cuando yo veo que alguien habla y se pone en movimiento, aprehendo la vida de una persona (considerada *universalmente*), y puedo decir que “veo” que está viva (hablando así del objeto inteligible como algo “visible”). Para un breve resumen de esta doctrina, cf. ST 1.78.3.*ad* 2. Para el ejemplo mencionado, cf. Tomás, *Comentario al Libro del alma*, 2.13; trad. M.C. Donadio de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979. Cf. Aristóteles, *De anima* 2.6 (418a7-26).

genuina. La prioridad del acto sobre la potencia, afirmo, no es una mera preferencia conceptual.

Debemos notar que aunque Williams llama causas primeras a las “causas no causadas” y a los “movientes no movidos”, no es esto lo que dice Tomás. Él llega, exactamente al final de la Primera Vía, al “primer moviente que no es movido por ninguno” (colocar una coma después de “moviente” sugiero que es un error y es engañoso). Es decir, no le queda manifiesto a la mente que los “primeros movientes” son movidos en tanto haya uno que no lo es. Tomás permite que haya una jerarquía de “causas primeras que tengan varios niveles” (aunque él termina la Segunda Vía simplemente con “una primera causa eficiente”).²⁴

La parte realmente interesante de la nota de Williams es su referencia al *Comentario al libro de la Física de Aristóteles* de Tomás. Tiene toda la razón cuando ve que Tomás y Aristóteles piensan en causas que pueden prescindir de causas subsiguientes. Tiene toda la razón en relacionar esto con nuestra apreciación de la causalidad vista en nuestra propia libertad de elección. Sin embargo, él parece pensar que Aristóteles ha pasado por alto ejemplos tales como “bulldozers” (topadoras), es decir, instrumentos que son realmente indispensables para lo que nosotros podemos hacer con ellos (el ejemplo de Aristóteles es que nosotros somos capaces de mover una piedra o por medio de un bastón o hacerlo sin un bastón). Aquí, Williams comete un error. Aristóteles reconoce muchos instrumentos de los que no se puede prescindir (el brazo no puede actuar sin la mano, ni el hombre sin el brazo). Lo importante es que Aristóteles está visualizando una verdadera jerarquía causal, *no una causa singular compuesta* (el moviente del bastón sería la mano-brazo-hombro considerada como una causa singular, no como una jerarquía en el sentido en el que la está considerando Aristóteles; el hombre y el bulldozer son una causa singular de cosas que el hombre solo no puede causar).

Mi línea general de pensamiento es que debemos encontrar una “causa primera” como un tipo de cosa (de acuerdo con prioridad y posterioridad, precisamente como con la naturaleza del ser). Hacemos esto cuando vemos la potencia racional o el agente humano (la mano o el hombre). Éste es nuestro encuentro con la suerte

²⁴ En conexión con esto, el tratamiento de Tomás de la existencia de un Dios en el *Compendium theologiae* 1.3 es interesante. Hay solamente una prueba y concluye en que hay “un primer moviente que es supremo sobre todos; y a éste nosotros lo llamamos un Dios”. Sólo después de que está establecida la existencia de un Dios, Tomás prueba en 1.4, el punto siguiente: “es necesario que Dios sea absolutamente inmóvil”.

²⁵ Esta obra está fechada, con alguna duda, en 1265-1267 (ed. cit., p. 8), o sea, más o menos al mismo tiempo que la ST 1.

de causa que puede usar un instrumento o prescindir de él. Esto aporta la visión de una jerarquía en el dominio de la causalidad eficiente como tal (naturaleza, voluntad y razón como momentos en la jerarquía). Dios emerge como la causa a la cabeza de la jerarquía, puesto que Él es la naturaleza infinita del ser más allá de la naturaleza infinita del ser.²⁵ No se necesita dejar de poner a Dios de primero en la serie, si se comprende en qué medida el miembro superior de una serie tal trasciende al inferior.

De acuerdo con esto, la objeción de Williams es sólo la respuesta correcta a lo que ilumina el verdadero sentido del argumento. Me parece que se debe estar más cerca de la propuesta del propio Tomás que lo que ha hecho Brown. Los movientes segundos no producen movimiento, salvo bajo la influencia de un primer moviente, como lo hace el bastón solamente bajo la influencia de la mano. La mano es un ejemplo de un “primer moviente”. Si no califica como “absolutamente primero”, entonces debemos postular algo superior. Pero debemos llegar a un primero que sea primero sin calificación, porque esto resulta claro de la misma naturaleza del orden causal como evidente para nosotros en el sistema “la piedra-el bastón-la mano”. Proponer una regresión al infinito es ignorar las evidentes exigencias del orden causal.²⁶

¿Es realmente necesario considerar las *naturalezas* de los tres ítems en la jerarquía causal eficiente? Yo enfatiqué el rol de la mano o del hombre como tal. Sin embargo, en las presentaciones de Tomás, particularmente para la Segunda Vía, él no parece necesitar esa consideración. Leemos:

“Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de

²⁵ Sobre el *esse* creado como infinito en relación a las criaturas pero finito en relación a Dios (quien es así el infinito más allá del infinito), véase Tomás de Aquino, *In De div. Nom.*, iii (989): “cada cosa, en la medida en que es finita y limitada [*terminatum*], en esa medida tiene unidad actual. Pero el uno que es Dios es anterior a todo fin [*finem*] y límite y [anterior a] sus opuestos y es la causa de la limitación [*terminationis*] de todas las cosas y no solamente de las cosas existentes [*existentia*], sino también del ser [*esse*] mismo. Pues el mismo ser creado [*ipsium esse creatum*] no es finito si se lo compara con las criaturas, porque se extiende a todas; si, no obstante, se lo comparara con el ser increado [*esse increatum*], se encuentra que es deficiente [es decir, que no alcanza] [para ser algo] que tenga la determinación [*determinationem*] de su propio carácter inteligible [procedente] del pensamiento previo de la mente divina”.

²⁶ Una indicación de que ésta es la comprensión correcta de las Vías es la objeción introducida por Tomás que menciona la mente humana, al igual que la naturaleza, como satisfaciendo todas las necesidades causales. Aunque se considera a la naturaleza como necesitada de una causa superior, es decir, una inteligencia, como se demuestra en la Quinta Vía, en cambio, se muestra a la mente humana como necesitada de algo superior en tanto que es móvil y sujeta a fallar. Ver ST 1.2.3.obj. 2 y *ad* 2.

causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces”.²⁷

Y en su presentación de Aristóteles en *Metaf.* 2, él dice:

“...si es necesario que digamos cuál es la causa entre *ciertos tres items* [*inter aliqua tria*], que es primera, media o última, necesariamente diremos que la causa es la que es la primera”.²⁸

Aun con respecto a los paralelos en la Primera Vía, consideremos en la *Summa contra gentiles* 1.13, el segundo argumento dado allí para no ir al infinito en movientes y cosas movidas:

“En los motores y movidos subordinados, de los cuales uno es movido por el otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente: que, quitado el primer motor o cesando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es causa del movimiento de todos los demás. Mas si estos motores y movidos subordinados se multiplicaran infinitamente, no habría algún primer motor, pues todos serían como medios para mover. Luego ninguno de ellos podría moverse, y así nada se movería en el mundo”.²⁹

Yo diría que debemos librarnos de una consideración demasiado abstracta para no caer en un matematicismo. Al visualizar la serie, debemos insertar siempre miembros probables de la serie, tales como la piedra, el bastón y la mano o el aire circundante, el violín y el violinista. Una cosa no es moviente ni una cosa es movida meramente por ocupar una posición en una línea. Antes bien, se supone que consideramos “primera, media y última” en un grupo de cosas a las que tienen naturalezas que las habilitan para ser movientes y movidas.³⁰

²⁷ ST 1.2.3 [Las cursivas son mías].

²⁸ CM 2.3 (nº 302), concerniente a Aristóteles en 994a15-20.

²⁹ SCG 1.13. Vemos aquí que “todos” está aplicado a los movientes y tal vez esto lo impulsó a Geach a hablar de “amontonar”. Sin embargo, a mí me parece que “todos” se justifica por el carácter sistemático del grupo, que de este modo no requiere que se hable de ningún “amontonamiento”. Además, notemos bien que el “todos” de Tomás se aplica aquí a un “todos” hipotético e imposible.

³⁰ La presentación en el *Compendium theologiae* 1.3 dice: “Esta comunicación de movimientos no puede prolongarse hasta el infinito, porque como todo lo que es movido por otro viene a ser como una especie de instrumento del primer motor [*quasi instrumentum quoddam primi mouentis*], no habiendo primer motor, sería instrumento todo lo que comunicara el movimiento. Si la comunicación del movimiento fuera infinita, necesariamente faltaría el primer motor, y si así fuera, no habría más que instrumentos en esa serie infinita de seres que mueven y son movidos. No hay hombre, por ignorante y sencillo que sea, que no conozca cuán absurdo y ridículo sería suponer que un instrumento tiene actividad propia para moverse, sin haberla recibido de un agente principal; porque esto equivaldría al intento de aquel que

Vemos esta identificación, este señalamiento dentro de una experiencia común, de los primeros movientes en el mismo Aristóteles, tal como comenta Tomás:

“...[Aristóteles] expone la relación entre el primer motor y el segundo. Pues cuando decimos que tanto el primero como el último mueven, decimos que el primer motor mueve más [*magis*] que el último.

Y esto es evidente por dos razones. La primera, que el primer motor mueve en tanto motor, pero no a la inversa. La otra razón es que el segundo motor no puede mover sin el primero, pero el primero puede mover sin el segundo, así como el bastón no puede mover la piedra si no es movido por el hombre, pero el hombre puede moverla [la piedra] aun sin el bastón”.³¹

El anterior es el mismo pasaje de Tomás que Williams tuvo el mérito de considerar.

¿Es mi respuesta la misma respuesta dada por Brown a Williams, a saber, que el término “segundo” significa meramente “que tiene algo anterior a él”? No. Brown no entiende por “anterior” lo que entiendo yo. Pienso que hay que poner en claro que un término como “anterior” debe sugerir aquí: “tener más de la naturaleza de un *primero*”, “más cercano a un *primero*”.³²

Es interesante que Geach,³³ buscando acordar con santo Tomás, enfatice la idea de que, *aun si* la serie de causas se extendiera al infinito, todavía habría necesidad de

se propusiera construir un arca o un lecho dejando que obraran la sierra y demás instrumentos sin la acción del carpintero”. Obviamente, tenemos que poder reconocer “principalidad” o “primeridad”.

³¹ CF 8.9 (nº 1039 [3]). En nº 1038 [2]- nº1040 [4], vemos que Tomás introduce prácticamente el mismo vocabulario que emplea en la Primera Vía, llamando al moviente movido un “segundo” moviente: una expresión que no se encuentra en el texto de Aristóteles. Esta discusión en Aristóteles, en *Física* 8.5 (256a4-20), es la fuente básica de la premisa en la Primera Vía de no ir al infinito en los movientes.

³² Tomás, en CF 2.3 (nº 304), concerniente a Aristóteles en 994a1-15, señala que en un infinito que no tiene ni primero ni último ninguna parte está más cerca del primero o del último: todas son *igualmente* “intermedias”. - Notemos que la doctrina según la cual el primer moviente es “más” moviente que el segundo, lleva las dos primeras Vías de Tomás al ámbito de la Cuarta Vía, la vía de los grados de nobleza o actualidad.

³³ Cf. Joseph Owens, “Aquinas on Infinite Regress”, *Mind* 71 (1962), pp. 244-246. Ésta es una réplica a Williams. Father Owens (como Brown en esto) lee “segundo” meramente como “dependiente de otro”. Él nos dice que “cualquier moviente movido” tiene un “estatus secundario como moviente” (244). Aunque esto es cierto, dicho moviente solamente hará el trabajo que Sto. Tomás exige de él en el sentido de necesitar un *primer* moviente (no meramente “otro”). Owens dice también: “si una serie particular de movidos movientes es finita o infinita está fuera de la cuestión” (244). Él sostiene que existe la “posibilidad filosófica de una serie infinita de movientes movidos”. Owens meramente se centra en la potencialidad y dependencia propias de lo que es movido. No se ocupa de un “primer moviente” como explícitamente involucrado en la premisa de la Vía. Tampoco toma en serio el orden causal entre los movientes movidos mismos: sus ejemplos están tomados del tratamiento de una serie de causas *per*

una causa más allá de la infinitud. Él parece hacer de esto una parte de la explicación esencial. Si éste es el procedimiento, ésta no es ya obviamente una doctrina que no se pueda tomar como una regresión causal al infinito. La sugerencia de que la serie podría ir al infinito proviene del mismo Aristóteles. Habiendo planteado el argumento de que lo primero es la causa de lo intermedio, señala luego que no interesa si los intermedios son uno solo, muchos o hasta infinitos en número. Si todos son intermedios, nada sucederá.³⁴

Tomás, en el comentario, simplemente incorpora este punto en el razonamiento, aceptándolo sin ninguna observación especial. Sin embargo, al plantear el argumento por cuenta propia, él nunca, por lo que conozco, incluye la posibilidad de una infinitud de causas medias. De hecho, es claro que una infinitud tal no es ni siquiera posible. Si la jerarquía causal es verdaderamente causal, al postular una infinidad de miembros niega la misma estructura causal. Se podría visualizar una jerarquía de espíritus puros creados y se podría postular extenderla al infinito;³⁵ pero no sería una jerarquía causal eficiente, ni siquiera con relación a una perfección añadida como la iluminación. La estructura de una serie infinita no puede tener una naturaleza causal.

accidens. ¿Es necesario decir que nosotros anteriormente hicimos notar la posibilidad de una regresión al infinito en causas relacionadas sólo incidentalmente? El problema en este caso concierne a un sistema de movientes movidos esencialmente ordenado. Sostener que ese sistema ordenado puede ir al infinito contradice a Tomás. Como digo yo, se puede comprender la mención de Aristóteles de una infinidad de causas medias solamente como un desafío *per impossibile*.

³⁴ *Metaf.* 2.2 (994a14-19).

³⁵ La negación de Tomás de una multitud actualmente infinita, en ST 1.7.4, parece basada en la falta de contacto con la sabiduría divina por parte de esa multitud: como tal, no tendría forma ni propósito. Él no parece considerarlo una contradicción en los términos. Véase *Quaestiones de quolibet* 12.2.2: “Cuando, por lo tanto, se pregunta si es posible para Dios hacer algo [que sea] actualmente infinito, debe decir que no [es] posible. Pues algo es repugnante de dos maneras al poder de quien actúa por medio del intelecto: de una manera, porque repugna a su poder; de otra manera, porque repugna al modo en el que actúa [*modo quo agit*]. En la primera manera, no es repugnante al poder de Dios de un modo absoluto, porque no implica contradicción. Pero si se considera el modo de acción con el que Dios actúa, eso no es posible; pues Dios actúa por medio de su intelecto y de su Palabra, que es formativa de todas las cosas; por eso es necesario que todo lo que él produce [*agit*] sea formado o una materia sin forma. Pero lo infinito es tomado como materia sin forma; en efecto, lo infinito [indeterminado] se toma de parte de la materia. Si, por lo tanto, Dios fuera a producir esto [*ageret*], se seguiría que la obra de Dios sería algo sin forma y esto repugna a aquello por medio de lo que él actúa y la manera de actuar, porque él produce todo a través de su propia Palabra, por medio de la cual [Palabra] son formadas todas las cosas”. Este texto está fechado por el editor, R.-A. Gauthier, en 1272, poco antes de que Tomás partiera a Nápoles. Si esto es correcto (y yo creo que lo es), ésta es claramente su última palabra sobre este tema.

De este modo, veo la sugerencia de Aristóteles como un desafío *per impossibile*. Una vez que se ha detectado la *naturaleza* de una “causa media”³⁶ es decir, aquella que necesita algo que sea más causal para activarla, entonces se la puede multiplicar al infinito, sin ningún efecto. Sin embargo, esto sólo es válido porque se ha visto la que tiene que ser primera en la causalidad. Así, me parece que el entusiasmo de Geach por este argumento conduce, no simplemente a una confusión, sino a una contradicción con el auténtico planteamiento que está haciendo Tomás.

Por último, el argumento parece retornar a la distinción entre lo actual y lo potencial. Podemos reconocer una naturaleza causal que está en necesidad de acabamiento, si tiene que causar algo. Vemos otras cosas que suministran ese algo *extra*, lo que completa, en efecto, la naturaleza de la actualidad. De este modo vemos la proporción (o la distancia) entre la potencia y el acto. Esto es ciertamente lo que queremos significar por “prioridad” o “dependencia”. “Primeridad” es actualidad.

Vemos la naturaleza de una jerarquía causal eficiente, presentada en un sistema observable pequeño. Así, pues, esta naturaleza debe apoyarse en alguna jerarquía causal eficiente, sin que importe hasta qué punto sea universal o última. No existe una cosa tal como una serie causal infinita. Es una contradicción en los términos. Notemos, nuevamente, que la conclusión de la Primera Vía no debe ser un “primer moviente (coma) que no es movido por ningún otro”. Es decir, la *coma* después de “moviente” es engañosa. Ya hemos encontrado primeros movientes en la Vía, y lo que es nuevo en la conclusión no es meramente un “primer moviente”, sino un moviente tal que no es movido por ningún otro, uno que es “universalmente primero”. Llegamos a un último primer moviente.

Williams llama a la raíz del procedimiento una “preferencia conceptual”. Yo diría que es la observación metafísica la que guía al razonamiento. Es lo que vemos en las naturalezas causales y la manera cómo dominan el efecto. Hay una riqueza “local” del ser en toda naturaleza causal, una “detención local” muy obvia en los humanos, pero en menor medida en los animales inferiores, las plantas y, de hecho, en cualquier sustancia,³⁷ lo que revela que “el ciervo siempre se detiene en alguna parte.”

³⁶ Así es, en efecto, cómo Tomás maneja este punto, en CM 2.3 (nº 303): “Y de modo semejante no hay diferencia alguna en que haya un [número] finito o un [número] infinito de intermediarios; porque *en tanto tengan la naturaleza de intermediarios [dummodo habeant rationem medii]*, ellos no pueden ser una primera causa moviente [*prima causa movens*]”.

³⁷ Yo digo “cualquier sustancia”. A este respecto, pienso en ST 1.45.7, en cuanto a si necesariamente se debe encontrar en cada criatura un vestigio de la Trinidad de las Divinas Personas. Tomás dice: “Toda criatura (1) subsiste en su ser, y (2) tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada, y (3) dice orden a alguna otra cosa. Según, pues, que cada una de ellas es una (1) *substancia creada*,

[En conexión con la línea de pensamiento que presento aquí, una buena referencia que no había advertido al momento de escribir es ST 1-2.1.4, donde un orden *per se* y un no-al-infinito en los fines es puesto en relación con el argumento de Aristóteles de la Fís. 8 en cuanto a los movientes y a los primeros movientes.]

representa su causa y principio, y de este modo evoca la persona del Padre que es principio sin principio". [Las cursivas son mías] Y continúa relacionando las otras Personas con los otros dos items. Lo importante es que *la sustancia subsistente en cuanto tal* es una *representación de lo que caracteriza a una fuente*, un principio, algo primero, una causa.



La teología filosófica de Tomás de Aquino

1. Introducción

Fr. Elders, que ha producido tantos estudios valiosos sobre Aristóteles y santo Tomás, nos ofrece ahora lo que intenta ser una síntesis suficientemente abarcadora de la teología filosófica de Tomás. Ésta es una empresa que encierra un gran desafío.

Voy a presentar primero algunas observaciones generales sobre el libro, y luego me voy a concentrar sobre algunos importantes problemas doctrinales.

Hay un aspecto que es lamentable en esta publicación, del cual probablemente han de ser responsables Brill y el autor. El primer enunciado del prefacio de Fr. Elders [p. vii] dice: “Este estudio de la ‘teología filosófica’ de santo Tomás de Aquino es la segunda [!] parte de *La metafísica de santo Tomás de Aquino en una perspectiva histórica*”. No hay en el libro otra información bibliográfica sobre el vol. I de esta obra, aunque encontramos en ella bastante a menudo referencias a capítulos sobre un trasfondo doctrinal de temas discutidos en el presente volumen. Así, por ejemplo, no hay en este libro ninguna discusión sobre *Summa theologiae* 1.5, acerca del bien en general, o de ST 1.48-49, sobre el mal y la causa del mal.¹ Además, no hay ninguna señal en este libro (ni en la portada ni en la contraportada) de que éste sea el volumen 2 de una obra más amplia, ni tampoco figura nada en ninguna de las tres páginas de títulos ni en los datos oficiales de publicación [p. iv].

Hay un índice de nombres y un índice de temas. No hay una bibliografía general. La información en las notas al pie de página supone un conocimiento de latín, de

¹ En la p. 127, n. 245, se nos presenta la pregunta: si Dios existe, ¿de dónde viene el mal? Y simplemente se nos dice: “Para contestar la pregunta se debe primero analizar qué es el mal. Ver vol. I, capítulo 7.” - Además, en la p. 163, parafraseando a ST 1.4.1.ad 3, sobre el ser [esse] como lo que es más perfecto en las cosas, se nos dice: (n. 16): “Sobre lo que ser (esse) significa para santo Tomás ver vol. I, capítulo doce.”

francés y en algunos casos, de alemán; y se debe estar preparado para el uso ocasional de términos latinos y a veces griegos en el texto principal sin traducción (cf. por ej., p.60). Aun donde fuentes secundarias tienen traducciones en inglés, como por ej. *Introduction à l'étude de s. Augustin* de Gilson, *Approches de Dieu* de Maritain y *La philosophie bergsonienne*, las traducciones no tienen referencias.

Fr. Elders presenta su material siguiendo la ST 1, qq. 2 a 26, qq. 44- 47, y qq. 104-105. Sobre el tema general de la búsqueda de Dios, hay un útil conjunto de información acerca de la variedad de opiniones a través de la historia de Occidente. Así también, las notas al pie de página a lo largo del libro contienen un conglomerado de referencias a artículos y libros que quienes trabajan en este campo van a encontrar dignos de consulta. Sin embargo, debe estar advertido el eventual lector que el tratamiento se torna muy rápido una vez que se supera la materia de ST 1.13 (sobre los nombres divinos).

Vayamos ahora a algunos puntos de doctrina. Me voy a concentrar principalmente en la presentación de la existencia de Dios. Luego mencionaré unos pocos puntos concernientes a la perfección, la infinitud y la inmovilidad.

2. La existencia de Dios

Elders adopta la postura (p. 84) de que la prueba de la existencia de Dios es tarea del metafísico y no del filósofo de la naturaleza, y en eso no tengo con él ninguna diferencia.²

Antes de abordar por orden cada una de las “Cinco Vías”, presenta una teoría concerniente a su orden de presentación. Insiste correctamente en que el orden debe

² Realmente tengo una diferencia con él cuando dice que las Vías “no pueden pertenecer *intrínsecamente* a la teología sagrada” (p. 83, las cursivas son mías), aunque él afirma que esto “no es negar que... [ellas] tienen una función en la teología sagrada”. Al afirmar que las Vías no pueden pertenecer intrínsecamente a la teología sagrada, nos da (p. 83, n. 3) dos referencias a santo Tomás. La primera es *In Boethii De trin.* 2.3, donde él dice: “se ha de encontrar una afirmación a este efecto”. Lo cierto es todo lo contrario. Allí Tomás integra la filosofía a la teología sagrada (“*sacra doctrina*”) con una extensión notable. Lo que dice sobre el uso de la filosofía para demostrar los preámbulos de la fe, es que ese uso no debe hacer de la filosofía “la cosa principal” (que sería el caso si uno creyera en la verdad de la fe *a causa de* la doctrina filosófica); antes bien, debe permanecer como “secundaria” [*“secondaria”*] (cf. ad 1). La segunda referencia de Fr. Elders es a SCG 1.13, donde, nos dice: “santo Tomás habla de los argumentos que usaron los filósofos” (¡Las cursivas son de él!) Claramente quiere decir que santo Tomás está remarcando estos argumentos como tarea de los filósofos más bien que de los profesores de teología sagrada. Pero lo que el texto realmente dice es: “rationes quibus *tam philosophi quam doctores catholici* deum esse probaverunt”. [SCG 1.13], es decir, “las razones con que los filósofos y doctores católicos lo probaron [que Dios existe]”. [Las cursivas son mías].

ser considerado a la luz de los *puntos de partida* propios de cada una. Sin embargo, utiliza luego las cuatro causas aristotélicas con la adición del acto de ser [*esse*], para completar cinco tipos de causa como puntos de partida (el orden de las Vías sería entonces: (1) material, (2) eficiente, (3) *esse* [llamada formal-eficiente]³, (4) formal, y (5) final). Yo no creo que ésta sea realmente la forma de proceder de Tomás, y esquematicé en otra parte lo que estimo que es más cercano a la verdad.⁴ Sin embargo, éste no es un punto importante, y no lo hubiera mencionado a no ser porque la propia teoría de Elders afecta a veces su interpretación de las vías; y eso es lamentable.

Concerniente al análisis de la Segunda Vía (pp. 98-100), hay varias cosas que me preocupan. En un cierto punto, Elders nos dice: “Santo Tomás luego recuerda el principio ‘nada es la causa eficiente de sí mismo.’” (98).⁵ Él ve que este principio ha sido insertado debido a que ciertas cosas podrían parecerles a algunos ser causas eficientes de sí mismas. Dice que cuando éste parece ser el caso, ha de haber una parte de la cosa que es activa con respecto a la otra parte. La pregunta debe surgir entonces sobre “cómo esta parte activa comienza a actuar. Si está siempre actuando activamente hemos encontrado una actividad primera que es el fundamento de toda otra acción causal. Si no, debemos buscar otro agente que cause que ella surja y comience a ser activa.” (99) Ahora bien, para Tomás, no basta llegar a una causa que está “siempre causando en acto”. Tal causa no califica automáticamente como primera causa eficiente. Bien podría ser causada para estar siempre causando en acto.⁶

Elders correctamente habla de orden *per se* de causas. Sin embargo, su presentación del argumento de que no se puede ir al infinito en ese orden es, más bien sorprendentemente, un simple *reemplazo* del propio argumento de Tomás de Aquino.⁷ El argumento de Tomás es sobre la *naturaleza* del orden causal eficiente. Todo

³ “el *esse* ejerce una causalidad cuasi-formal y cuasi-eficiente.” (p. 86). Yo no estoy de acuerdo con esta concepción del *esse* según la cual éste tiene una suerte de causalidad “cuasi-eficiente” sobre la cosa misma de la que es el *esse*, pero no puedo entrar en eso.

⁴ Véase el Cap. III de este libro.

⁵ Notemos que este “principio” es algo que Tomás *prueba*. Dice: “pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible”. [La traducción del original al inglés es mía]. Me parece que el rol de esta doctrina dentro de la Segunda Vía es paralelo al rol de “todo lo que se mueve es movido por otro” [*Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri*] en la Primera Vía; es decir, presenta el fenómeno del orden causal eficiente, involucrando, como lo hace, las causas eficientes *secundarias*, en cuanto manifestaciones de lo que tiene el carácter de un *efecto*, es decir, lo que como tal *depende de otro*.

⁶ Ver CM 9.9, concerniente a Aristóteles en *Metaf.* 9.8 (1050b22-51a3).

⁷ En la p. 99, Elders dice: “El paso siguiente en el argumento es la afirmación de que en una serie de causas no se puede continuar *ad infinitum* recurriendo cada vez a una causa *anterior* que produzca el acto siguiente”. [Las cursivas son mías]. Esta no es la afirmación que se encuentra en la Segunda Vía, que nada dice sobre causas “anteriores”. Yo había desarrollado un razonamiento completo de lo que Elders

depende de la primera causa. Si no hay una primera causa, todas son “intermedias”, es decir, de suyo, son tales como para no *causar nada*. En lugar de esto, Elders introduce una consideración bastante diferente según la cual *lo infinito no puede ser atravesado*. Es como si estuviera intentando postular una *causalidad en acción*, pero una serie inatravesable de tales causas actuantes. Eso simplemente no es el argumento de Tomás (que Elders claramente piensa que está presentando).⁸

Elders dice que la conclusión de la Segunda Vía es para una “Primera Causa que nunca empieza su tarea sino que está siempre activa o que es su propia actividad”. Se refiere también a esta causa como “esta Causa siempre en Acción o Súper-Actividad” (p. 99, las mayúsculas son de Elders). Que él concluya en una primera causa eficiente es obvio. El resto de la afirmación es a la vez gratuito y engañoso. Una causa (como dijimos) podría estar siempre activa y no comenzar nunca su tarea y, sin embargo, *no ser* la causa primera. Y la Segunda Vía no dice nada acerca de que la primera causa eficiente sea su propia actividad.⁹ Las observaciones de Elders sólo sirven para restar valor a lo que ha sido realmente demostrado, a saber, que existe y debe existir una causa eficiente que tiene lo que se requiere para ser absolutamente primera en el orden de la eficiencia.

Llegando a la Tercera Vía, comencemos con una palabra sobre la traducción utilizada. Elders, para la traducción inglesa de la ST, está utilizando “la traducción de los dominicos ingleses” (p.ix). Podría, entonces, decir que esto no es todo lo que podría traducirse de la Tercera Vía. Empieza con esto “cosas que pueden existir y no existir” para traducir “*quaedam quae sunt possibilia esse et non esse*”; y continúa: “hay posibilidad de que existan y de que no existan” para “*possibilia esse et non esse*”. Coherentemente con esto, cuando llega a “*Si igitur omnia sunt possibilia non esse*”, traduce: “Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser”. Mi objeción es que se elimina

podía “llegar a dar” aquí, cuando señalé que en la p. 118 él usa “más temprano y más tarde” [*earlier y later*] para traducir “*secundum prius et posterius*” en un texto donde él claramente debe saber que no hay implicado ningún elemento de tiempo. Mi conclusión es que en la p. 99 es su inglés lo que no es apropiado. En la p. 93, ya nos había dicho que las causas *per se* son simultáneas con sus efectos.

⁸ Elders estuvo mucho mejor en la p. 93, donde se ocupa de la Primera Vía en lo concerniente a no ir al infinito. Allí está realmente más cerca del texto de la Segunda Vía que al de la Primera. En efecto, él se refiere allí explícitamente al argumento de Aristóteles en la *Metafísica* 2, mientras que el argumento de no-al-infinito de la Primera Vía es de la *Física* (256a). Por cierto, puede ser porque él piensa que ya ha tratado suficientemente el problema al hablar de la Primera Vía que se sale (yo diría) un poco fuera de la senda en la p. 99. Sin embargo, aun en la p. 93, al explicar “una serie de causas *per se*”, y decir que “las causas *per se* son simultáneas con sus efectos”, el ejemplo que da está mal expresado, a saber: “cuando un doctor cura, resulta la salud”. Tal vez ha sido mal informado por su asesor sobre la expresión inglesa. Se debería decir, por ejemplo: “Cuando un doctor está curando, la sanación está teniendo lugar”.

⁹ Sobre esto, ver más adelante, p. 184 y ss.

la manera particular en la que santo Tomás está hablando aquí (llamando a las cosas bajo consideración “*possibilia*” más bien que usando la suerte de expresión “*possibile est*”). Por más incómoda que pueda sonar, es realmente deseable una traducción más literal, es decir, “algunas cosas que son *posibles* con respecto al ser y al no ser” y “ellas son posibles” y “por lo tanto, si todas son posibles”. La razón es que Tomás está buscando centrar la atención sobre el modo intrínseco de ser de las cosas bajo consideración.

En su análisis del argumento, Elders dice que en el punto de partida “Santo Tomás trata de la posibilidad del ser y del no ser en las cosas *materiales*, no de la contingencia general de todos los seres creados” (p. 102). En una nota al pie (p. 102, n° 100), se refiere a un artículo de A. Pattin que dice que en la Tercera Vía “Tomás no toma la *contingencia metafísica* como su punto de partida (como hizo en S.C.G. II 15)”. En la p. 103 dice: “Parece por lo tanto que el Aquinate entiende que el razonamiento de la Tercera Vía considera la duración en el tiempo más bien que la *contingencia metafísica general* de todas las cosas creadas.” (Las cursivas son mías en las tres citas). Ahora bien, yo considero que es bastante claro que Tomás no está hablando, en el punto de partida de la Tercera Vía, ni aún más adelante, mientras está todavía en la discusión de los posibles, sobre una “contingencia general” que sería propia de las cosas en virtud de ser *criaturas*. Lo que quiero objetar es el aparente deseo de apropiarse para esa contingencia el título de “metafísica”. Esto sugiere que hay algo de no metafísico en el punto de partida de la Tercera Vía. Ante todo, las designaciones “contingente” o “posible” en cuanto aplicadas al ser de todas las criaturas expresa, no su modo intrínseco de ser, sino la posibilidad de que Dios retire su causalidad conservadora.¹⁰ En segundo lugar, y más importante, es el hecho de que la apreciación del modo de ser de los posibles en la Tercera Vía comienza con la observación de su generación, y la destrucción no disminuye el carácter *metafísico* de dicha apreciación. La consideración de los mismos es desde el punto de vista del *ser*. Como dice santo Tomás en otros lugares, lo posible y lo necesario son diferencias o son accidentes *per se* del ser en cuanto ser. Dios es la causa del ser y de todas sus diferencias o accidentes *per se*, entre los cuales están lo posible o contingente y lo necesario.¹¹ La contingencia de las cosas generables y corruptibles es una de las preocupaciones propias del metafísico.

Sin embargo, pasemos a lo que Elders dice acerca de cómo realmente opera la Tercera Vía. Aunque se refiere correctamente al *Comentario* de santo Tomás sobre el *De caelo* de Aristóteles, al hacer su interpretación, tomando la premisa de Sto.

¹⁰ Véase ST 1.104.1.ad 1; cf. ST 1.9.2; y especialmente SCG 2.30.

¹¹ Véase CM 6.3. Ver también *In Periherm.* 1.14, especialmente: “...todos [los efectos de Dios] dependen de la voluntad divina como de la primera causa, que *trasciende el orden de la necesidad y la contingencia*”.

Tomás : “lo que puede no ser, en algún tiempo no es”, él se mueve rápidamente desde: “estos posibles tienen un limitado período de vida” (sobre lo que no tengo ninguna objeción) hasta el juicio: “Parece por lo tanto que el Aquinate quiere decir que el razonamiento de la Tercera Vía trata la *duración en el tiempo* más bien que la contingencia general de las cosas creadas” (p.103).¹² Este paso parecería bastante aceptable, hasta que uno ve lo que significa para Elders. Y esto se ve en su interpretación del paso siguiente dado por Tomás. Para mayor utilidad voy a citar un párrafo suyo:

“El paso siguiente en el argumento es: Si todo puede no ser, entonces, en algún tiempo, no existía nada. El texto mismo indica que significa una nada en el pasado remoto. Con respecto al futuro uno podría ciertamente argumentar cosas existentes posibles en nuestro universo que, cuando desaparecen, son reemplazadas por otras cosas, de modo que por un tiempo indefinido habrá un ser. Pero esto no es cierto cuando retrocedemos hacia el pasado. Una serie finita de períodos de existencia no puede dar por resultado una duración infinita de tiempo. Puesto que debemos asumir que siempre hubo un ser (de otro modo no habría nada ahora) es evidente que la totalidad de la realidad no puede haber estado compuesta desde toda la eternidad de estas cosas precederas”. (p. 104)

Ahora bien, es indudablemente obvio que Tomás no dice: “En algún tiempo *no habrá nada*”. Eso simplemente no habría aportado nada al argumento. Pero debe notarse que él *habría* dicho eso si hubiera sido útil. Es muy cierto, como dice Elders, que se podría añadir a las cosas existentes una línea continua de “períodos de tiempo” que se extendieran indefinidamente en el futuro.¹³ Sin embargo, para considerar que esto tuviera lugar sin fallar, hay que ubicar en el sistema un ser necesario. Si todo lo

¹² Creo que una razón por la que Elders habla de la manera en la que lo hace sobre “contingencia metafísica” es porque a ésta la ve como una cualidad *intrínseca* de la cosa creada. Es como si él concibiera la doctrina de la distinción real entre la cosa y su *esse* en todas las criaturas en el sentido de que hace a la cosa *intrínsecamente contingente*. Sto. Tomás, por otra parte, contempla esta distinción como enteramente compatible con la absoluta necesidad de la existencia que él atribuye a las criaturas más perfectas o primeras. Los seres de Sto. Tomás que tengan una necesidad causada no son de ninguna manera (lo que voy a llamar, por falta de una etiqueta más adecuada) *avicenianos*: el *esse* que Tomás ve en las criaturas no tiene la accidentalidad frente a la esencia que él critica en Avicena; Tomás, *In Metaph.* 4.2 (nº 558). De este modo, los posibles que Tomás considera en la Tercera Vía, y de los cuales dice: “lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue” [*“quod possibile est non esse, quandoque non est”*], son los posibles *metafísicos* (aquellos involucrados en la división del ser *qua* ser entre lo posible y lo necesario). Así, al defender esta doctrina, *In De caelo* 1.26 (258), Tomás hace uso de la premisa claramente metafísica: “todas las cosas desean ser y cada una desea ser tanto cuanto le es posible” [*“unumquodque tantum est quantum potest esse”*]. Puede ser digno de señalarse, además, que el mismo Tomás caracteriza a los propios argumentos de Aristóteles, en esa zona particular del *De caelo*, como “lógicos o metafísicos” en contraste con “el argumento propio de la ciencia natural”: cf. *In De caelo* 1.29 (286).

¹³ Sto. Tomás usa esta posibilidad para responder a un argumento contra la eternidad del mundo: cf. SCG 2.38.

que existe ahora son posibles (en el sentido requerido), entonces en algún tiempo en el futuro no habrá nada. El problema no consiste de ninguna manera en añadir períodos finitos para “llenar un período infinito”, por así decirlo.

Sin embargo, la observación de Tomás se refiere a que ese fracaso *ya* ocurrió en el pasado (si “remoto” o no, no es aquí la cuestión).¹⁴ Elders aparentemente visualiza a Tomás como (1) notando la finitud de los “períodos de vida” particulares (2) intentando usarlos para llegar a la suma de una longitud infinita de tiempo, moviéndose desde el presente hacia el pasado, y (3) viendo que “una serie de períodos finitos de existencia no puede resultar en una longitud infinita de tiempo”. Conclusión: uno se enfrenta en última instancia con un fin del camino y de este modo, exactamente nada.

Ahora bien, esto no es todo lo que Tomás está diciendo. Si así fuera, se podría replicar fácilmente que una serie *infinita* de períodos finitos de existencia puede dar por resultado una longitud infinita de tiempo.¹⁵ Tomás significa más bien que, si la posibilidad con respecto al ser y al no ser fuera el modo intrínseco o la cualidad de ser de la totalidad de la realidad, entonces la realidad simplemente obedecería la ley de ese ser, a saber, *en cierto tiempo no ser*. La totalidad de la realidad debería ser concebida como teniendo, para usar la expresión de Elders, “un período de vida finito”. Ahora bien, ese período de vida finito obviamente no puede ser atribuido a una totalidad de la realidad mientras se dice que esa realidad *ha sido siempre*.

En una palabra, para Tomás de Aquino no hay ningún problema filosófico en el simple espectáculo de seres con períodos finitos de existencia que se suceden *ad infinitum* unos a otros cuando miramos adelante hacia el futuro o hacia el pasado. Podríamos tener un sistema “a prueba de fallas” en ambas direcciones. Pero para que el sistema sea “a prueba de fallas”, habría que visualizarlo como la obra de un ser intrínsecamente permanente (es decir, *necesario*).

¹⁴ Véase el Capítulo V de este libro.

¹⁵ Elders mismo ve esta objeción a lo que, según él, afirma Tomás e intenta contradecirla: p. 106, n. 116. Sin embargo, lo que dice en su respuesta, a saber, “[una interminable sucesión de duraciones limitadas] puede producir una interminable sucesión de duraciones limitadas pero ninguna eternidad real ilimitada”, me parece inadecuado. Encuentro algún sentido en la distinción solamente si por “real” él quiere decir que la eternidad debería darse en acto en un mismo momento; y entonces no existiría tiempo de ninguna manera. Si el tiempo es tomado como tiempo, es decir, como teniendo su actualidad a través de una sucesión, entonces aquello de lo que Tomás está hablando en la Tercera Vía es un tiempo interminable. Y para Tomás, no hay ningún problema en “llenar” ese tiempo interminable con “períodos de tiempo limitados”, siempre con tal de que exista también un ser necesario que presida todo el escenario. Deduzco esto de respuestas de Tomás en lugares tales como SCG 1.38 y ST 1.46.2.*ad* 6.

Elders, me parece, fracasó en la presentación del significado real del argumento. Este fracaso, por así decir, tiene eco de una manera interesante en lo que dice sobre la tercera fase de la Tercera Vía. Hablando de la afirmación de Tomás sobre que no se puede ir al infinito en las cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad, así como no se puede hacer eso en una serie de causas eficientes, Elders dice: “porque la causalidad de la primera no llegaría nunca a la última” (p. 105). Esto, por supuesto, corresponde a lo que dijo sobre la Segunda Vía.

Aunque mucho más podría decirse sobre el tratamiento de Elders acerca de la Tercera Vía, voy a señalar solamente otro punto. Él dice que Tomás “hizo uso del principio de que siempre debe haber un ser” (p. 106). Esto no es *de ninguna manera* lo que sucede en la Tercera Vía. Antes bien, Tomás en la Vía misma *argumenta para llegar a la conclusión* de que siempre debe haber un ser. Lo que en la Vía tiene mucho más el estatus de un principio es: “lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe” [*quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*]. Con esto se ve que si nunca hubiera habido absolutamente nada, aun ahora no habría nada; y puesto que esto es falso, es falso también que alguna vez no hubo nada. Aun esto sólo significa que es necesario concluir: “algo ha existido siempre”. Pero puesto que esto no puede ser cierto de lo posible que realmente no es, sólo por virtud de sí mismo, se ve que se requiere que exista un ser necesario. Sin embargo, un mero ser necesario podría ser un ser que requiera una causa; y por eso es tal que no necesita haber existido siempre. Pero en último término se requiere que exista un ser necesario que no tenga ninguna causa, y que dicho ser sea, por su misma naturaleza, tal que deba haber existido siempre. Por lo tanto, vemos que hay un ser que debe ser siempre. Y éste es Dios. De este modo, que ese ser sea tal que deba ser siempre, se ve, como última conclusión, que es el ser de Dios. Que ha habido siempre algo, hecho en el que se concluyó de manera necesaria, es visto como una conclusión preliminar. Pero a ambas conclusiones se ha llegado desde premisas anteriores en la Tercera Vía.¹⁶

Vayamos ahora a la Cuarta Vía. Estoy de acuerdo con Elders en que la Cuarta Vía es exitosa y que con ella “estamos en el centro de la metafísica” (p.113). Sin embargo, debe hacer una excepción en cuanto a su interpretación de la premisa: “Lo más y lo menos se dicen de cosas diversas en cuanto ellas se acercan en diversa medida a algo que es lo máximo” [*magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropin-*

¹⁶ Elders, en la p. 106, n. 117, dice: “La afirmación de Heidegger de que la primera cuestión que enfrenta la metafísica es por qué hay algo y no nada, no tiene sentido. La nada total no es pensable.” A mi parecer diría que ésa no es la primera cuestión que debe afrontarse. Con todo, es una cuestión que debe ser asumida. Es enfrentada en la Tercera Vía. Ver mi artículo: “Something rather than nothing’ and St. Thomas’ Third Way”, cit.

quant diversimode ad aliquid quod maxime est”].¹⁷ Elders opina que en este punto en la Vía, solamente la causalidad *formal* está siendo puesta en juego. Él ve que la causalidad ejemplar, eficiente, está siendo introducida con el movimiento posterior, a saber, que lo que “es máximamente tal” es la *causa* de las otras cosas.

No tengo el deseo de menospreciar la fecundidad de la forma en cuanto forma. Sin embargo, si uno se mantiene atento al desarrollo del argumento en la Cuarta Vía, me parece claro que la causalidad eficiente, ejemplar, es precisamente la que está siendo invocada en la premisa anterior.¹⁸ El punto de partida de la Vía es la observación de los grados de bondad, verdad y nobleza, en la realidad fuera de una mera representación (“*en las cosas*” [*in rebus*])). Lo que observamos en estos dominios (es decir, de la bondad, etc.) es “lo más y lo menos”. No observamos un “máximamente” *sin más calificación*. Si así fuera, no necesitaríamos razonar para probar su existencia. Pero ahora, en segundo lugar, aplicamos una ley universal del ser, discernible por parte de nosotros en las cosas que realmente observamos, a saber, que lo más y lo menos, como tales, son parte de una situación más-menos-máximo. Esta es una opinión afirmativa universal. Aplicándola, podemos concluir en la existencia de un “máximo” inobservado en las líneas de la bondad, la verdad y la nobleza.

La premisa más-menos-máximo realiza la tarea, yo diría, cumplida en la Primera Vía por los dos puntos siguientes: “todo lo que está en movimiento está en movimiento por virtud de algo distinto” y “no se puede seguir al infinito en las cosas movidas y los orígenes de su movimiento”. Observamos la naturaleza de la situación más-menos-máximo y vemos que es una estructura de *derivación*, una estructura de causa-efecto. De este modo, aprendemos a leer “lo más y lo menos” como *lo que tiene la naturaleza de un efecto*. Vemos así que, habiendo sido postulado el efecto, debemos postular la existencia de su causa apropiada. Es decir, la jerarquía de lo más y lo menos bueno, etc., no puede extenderse hasta una infinidad de miembros. Tenemos que postular algo máximo en esa línea por virtud de su propia naturaleza intrínseca. En una palabra, podría decirse que la estructura más-menos-máximo nos muestra a “lo menos y lo más” como cumpliendo el rol de *potencia* frente a un “máximo” que es *acto*.

¹⁷ La traducción es mía.

¹⁸ Es en la primera parte de la Cuarta Vía cuando es establecida la auténtica existencia de aquello que finalmente será presentado como causa de todos los seres. ST I.2.2, que ofrece la concepción general de las Vías, deja en claro que la existencia de la causa es argumentada a partir de la existencia del efecto propio de la causa. En la Cuarta Vía, se establece explícitamente que en el comienzo estamos tratando con cosas *diversas*. El que tengan algo en común, de acuerdo con un más y con un menos, es visto como algo que demuestra su estatus *derivativo*. Sólo así puede uno moverse hacia la causa adecuada. Éste es seguramente un movimiento desde el efecto de una causa *eficiente* (y, por supuesto, ejemplar) hasta la existencia de la causa misma.

En la Cuarta Vía, estamos hablando, en la premisa bajo discusión, de *diversas* cosas, es decir, sobre la comunicación entre seres diversos unos de otros. Esto no es “causalidad formal”. La causalidad formal es intrínseca a la cosa causada. Diría que estamos hablando de *ejemplaridad* y así, de eficiencia. Sin embargo, esto suscita la pregunta: ¿cuál es el rol del último movimiento en la Cuarta Vía según el cual lo máximo es la *causa* de los otros? Aquí simpatizo mucho con los esfuerzos de Elders (es en este punto donde ve un movimiento de lo formal a lo eficiente o una causalidad ejemplar: pp.115-117 y p.113). Yo mismo he buscado por mucho tiempo, exactamente por qué la Cuarta Vía procede del modo en el que lo hace. Mi sugerencia actual es que la palabra clave en esa última parte de la Cuarta Vía no es “causa”, sino más bien “todo”. Es decir, debería leerse con insistencia el “todas”. Como dice:

“Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de *todo* lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de *todo* lo caliente.... Existe, por consiguiente, algo que es para *todas las cosas* causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones”. [Las cursivas son mías].

Esto sirve para dejar muy en claro hasta qué punto la Cuarta Vía ya presenta las conclusiones de ST 1.44.1 y 2, según las cuales hay una causa, esto es, Dios, que es la causa del ser en cuanto ser, y así, cuyo rango causal encierra a todos los seres, incluyendo aun la materia prima de las cosas materiales. La *universalidad* del rango de la causa primera es un punto sobre el que Tomás vio la necesidad de insistir.¹⁹

3. La perfección, la infinitud y la inmutabilidad divinas

Elders dedica sus buenas ochenta páginas a ST 1.2, de las que sesenta tratan directamente sobre las Cinco Vías. Luego se mueve desde la 3 hasta la 11, que presenta en tres capítulos, titulados “La *Via Negationis*” (Cap. 4), “La *Via Causalitatis*” (Cap. 5), y “La *Via Eminentiae*” (Cap. 6), ocupándose respectivamente de q. 3 (simplicidad), qq. 4-8 (perfección, bondad, infinitud, y presencia en las cosas), y qq. 9-11 (inmutabilidad, eternidad, y unidad). Los tres capítulos juntamente cubren unas cuarenta y cinco páginas. En general, encuentro que la comprensión del orden trazado por Tomás es algo forzada.

¹⁹ De este modo, en SCG 2, tenemos el Cap. 6, donde se demuestra que Dios es el principio del ser para algunas cosas y luego, en el Cap. 15, se demuestra que él es la causa del ser para todos los seres (cf. SCG 2.15). Aun entonces, se siente la necesidad de otro capítulo, Cap. 16, para aclarar que Dios es la causa incluso de la materia.



Tomemos el comienzo del Cap. 5. Ante todo, una nota al pie de página, referida al título (“*La Via Causalitatis*”), nos dice que no tomemos la expresión en un sentido “restrictivo”. Luego Elders dice que Tomás “algo abruptamente” anuncia que hay que tratar ahora la perfección de Dios. Es decir, Elders deja sin mencionar la explicación para este movimiento que Tomás ya dio en el prólogo a la q. 3. Elders hace notar a continuación que, de los argumentos usados por Tomás concernientes a la perfección divina en la SCG, solamente uno, el que se basa en que Dios es “el primer Principio activo”, es retenido en la ST 1.4.1. Y dice él: “Por eso debemos asumir que está siendo usada la *via causalitatis*” (p. 161). Esto es inmediatamente calificado diciendo que: “debería tenerse en mente que la *via negativa* permanece presente”. Sin embargo, cuando recordamos que Tomás usó a Dios como primer moviente para argumentar su incorporeidad; que él usó su ser primer agente para establecer su inmaterialidad; que, de hecho, usa las Cinco Vías (todas, según el mismo Elders, agrupadas en términos de causas) para argumentar la simplicidad en todos los casos, ¿por qué la q. 3 es etiquetada por Elders como “*via negationis*”?

Sin embargo, todo esto sólo nos aleja un poco del texto de Tomás. Un problema más grande es el tratamiento de los argumentos en algunos artículos. Consideremos la presentación del argumento de Tomás 1.4.1, acerca de que Dios es perfecto. Elders escribe:

“Para demostrar que Dios es perfecto el Aquinate usa este argumento: el Primer Principio Eficiente es perfecto; Dios es el Primer Principio Eficiente... luego Él es perfecto. *La premisa mayor de este silogismo es considerada auto-evidente*: una causa debe ser considerada tan perfecta o más que sus efectos, porque produce a estos últimos. Ella no puede dar lo que, de alguna manera, no posea”. [Las cursivas en la cita son mías].

Mi opinión es que esto no es lo que sucede en el texto de Tomás. Simplemente no es cierto que Tomás presente la proposición; “El primer principio eficiente es perfecto” como auto-evidente. Él *argumenta* a partir de “el agente, como tal, está en acto”, hasta el punto de que el primer agente debe estar máximamente en acto; y desde eso concluye en que el primer agente debe ser máximamente perfecto. Finalmente, Tomás presenta el medio que une la perfección a la acción del agente: “Pues es de acuerdo con esto precisamente que algo es llamado ‘perfecto’, a saber, según que esté en acto”; y ulteriormente él se toma el trabajo de rastrear esto retrospectivamente hasta la definición de “lo perfecto”, es decir, “se dice que es perfecto aquello a lo que no le falta nada [latín: “*nihil deest*”, en donde el “*est*” es crucial], de acuerdo con la medida de su propia perfección”. ¿No tienen importancia las líneas pedagógicas de Tomás, cuidadosamente elaboradas? Yo encuentro sorprendente que se hable aquí de

“auto-evidencia”. De cualquier modo, Tomás no lo está tratando como auto-evidente *para sus lectores*. De hecho, Elders mismo usa el argumento sobre no ser capaz de dar lo que no se tiene y esto, al menos, contiene una señal, de lo que Tomás está haciendo.

Los otros dos artículos de la q. 4 no están mejor tratados. Al artículo 2, acerca de que en Dios se han de encontrar las perfecciones de todas las cosas, se le da escasa atención y casi toda ella en el primer argumento en el cuerpo del artículo. El extremadamente importante (para santo Tomás) segundo argumento, tan estrechamente conectado con la Cuarta Vía y con I.44.1, sobre la doctrina de la creación, ha sido omitido por completo. Las breves observaciones sobre el a. 3, que Elders mismo dice que “es el fundamento de la doctrina de la analogía entre Dios y el mundo” (p. 164), no mencionan el uso que hace Tomás de la doctrina del *esse* en su presentación.

Sin embargo, después de una mirada a los contenidos de los artículos, Elders incluye un párrafo “que resume el contenido doctrinal de esta cuestión” (p. 164). Encuentro a este resumen tan lleno de problemas que debo citarlo por entero. Leemos:

“...notamos en primer lugar la insistencia en la causalidad de Dios: Dios es la primera causa eficiente. Esta es la conclusión alcanzada en la Segunda Vía, aunque en esta última el problema en cuestión es demostrar que toda actividad eficiente tiene su fuente en un Agente que es la actualidad misma. Implícitamente esto significa que Dios es la causa de todo ser. En la cuestión sobre la perfección de Dios, Sto. Tomás extrae su conclusión de la perspectiva alcanzada en la Segunda Vía y se está moviendo hacia la formulación de la doctrina de la creación”. (p. 164)

Ahora bien, que hay insistencia en la q. 4 respecto de que Dios es la primera causa eficiente es enteramente cierto. Y que la conclusión de la Segunda Vía es que él es la primera causa eficiente es cierto. Pero ¿qué debemos pensar de la proposición subordinada: “aun si...la actualidad misma”? Ante todo, sugiere que Tomás no está realmente apuntando a demostrar que hay un ser, a saber, llamado Dios, que es la primera causa eficiente (mientras que eso es precisamente lo que entiende hacer). En segundo lugar, afirma que el tema real en la Segunda Vía es demostrar la existencia de “un Agente que es la actualidad misma”. Elders ya ha hecho esta afirmación sobre la Segunda Vía en la p. 99, como hicimos notar anteriormente. Eso simplemente no es cierto. Nada se dice en la Segunda Vía acerca de que la primera causa eficiente sea la “actualidad misma”. Efectivamente, ésta es la conclusión del primer argumento en el cuerpo de I.3.4: puesto que Dios es la primera causa eficiente, es imposible que en él el *esse* y la esencia sean diversos. Además, aun antes de que extraiga esa conclusión, es decir en ST I.3.1, como un medio de demostrar la incorporeidad de



Dios, se concluye, a partir de que Dios es “el ser primario” [*primum ens*], es decir, la conclusión de la Cuarta Vía, que él es acto puro (y esto a su vez se usa en I.3.4 para demostrar que su esencia y su *esse* son idénticos).

Pero ¿por qué desea Elders introducir el tema de que la primera causa eficiente es la actualidad misma? Porque “implícitamente esto significa que Dios es la causa de todo ser”. Es decir, él desea demostrar que Tomás, viniendo de la Segunda Vía, está hablando de Dios en la q. 4 como causa de todo ser, y así se está “moviendo hacia la formulación de la doctrina de la creación”. Ahora bien, no cabe duda alguna de que Tomás está hablando de Dios como causa de todo ser en la q. 4, y más explícitamente en los artículos 2 y 3. Y no cabe duda de que, si nos vemos impulsados hasta allí, esto podría reducirse a las implicaciones de que Dios es la primera causa eficiente. Sin embargo, en una presentación de los textos de Tomás, ¿por qué no presta Elders más atención a la Cuarta Vía? Después de todo, su conclusión es: “Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas [*omnibus entibus*] causa de su ser [*esse*], de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios”. Aquí, ya hemos alcanzado la doctrina de un creador (aunque, obviamente, la formulación detallada de la doctrina llegará en las qq. 44-46).²⁰

Parece como si (1) Elders deba enfrentar la prominencia dada a la causalidad eficiente en la q. 4, y (2) ya haya determinado considerar tal referencia en su candidata anterior más obvia entre las Vías, es decir, la que pone la atención en la causalidad eficiente misma. Creo que su procedimiento constituye una simplificación exagerada.

Lo que resulta en esto más perturbador, para mí, es el completo silencio, en el resumen, sobre la presencia en el artículo 2 del argumento de que Dios es “el mismo ser subsistente” [*ipsum esse per se subsistens*]. Es desde esta verdad sobre Dios que Tomás, como me parece, demuestra con más facilidad la amplitud de la perfección en Dios, es decir, en cuanto contiene las perfecciones absolutamente de todos los seres. Y este argumento, de una manera máximamente obvia, nos devuelve a I.3.4 y a la Cuarta Vía, y nos lleva adelante hacia I.44.1 y los siguientes.²¹

²⁰ Soy consciente de que un lector tan sagaz de santo Tomás como Jacques Maritain no piensa que las Cinco Vías lleguen (por sí mismas) a Dios como creador. Véase *Aproximaciones a Dios*, cit., pp. 63-65.

²¹ La insistencia puesta en la eficiencia en la q. 4 es correcta. Tomás visualiza la perfección como perteneciente al poder efectivo [*virtus efectiva*] de la forma (ver ST I.5.4). Sobre esto, ver mi artículo: “Aristotelian Features of the Order of Presentation in St. Thomas Aquinas’ *Summa theologiae*, Prima pars, Qq. 3-11”, en *Philosophy and the God of Abraham* (ed. R. James Long), Toronto, 1991: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 41-53, especialmente pp. 48-51.

¿Le va mejor a la infinitud que a la perfección? Elders empieza su comentario con una mirada a SCG 1.43, sobre la infinitud divina. En los pocos enunciados que le dedica, deja fuera lo que me parece la característica más importante, a saber, la distinción entre la magnitud espiritual en cuanto *poder* y la magnitud espiritual en cuanto *bondad o plenitud de la propia naturaleza*.²² Él señala que Dios es infinito negativamente, no privativamente, pero entonces, en cuanto a los argumentos usados por Tomás, hace algo muy raro. Simplemente dice:

“El Aquinate recuerda entonces que la magnitud espiritual de Dios no está en un género, de modo que no está limitada. Finalmente ofrece un argumento diferente que se basa en el hecho de que Dios es acto primero sin ninguna potencia”. (p.169)

Cualquiera que lea esto quedará sorprendido cuando vaya al texto de la SCG, y encuentre que después del argumento de que Dios no está meramente en un género *sino que su perfección contiene la perfección de todos los géneros* (un punto no mencionado por Elders), siguen al menos ocho argumentos basados en el acto puro y consideraciones afines.

Sin embargo, vayamos a ST 1.7.1. Dice Elders:

“En ST 1.7.1 el problema entero es visto a la luz de la teoría del acto y la potencia; la materia es, de alguna manera, hecha finita por la forma y la forma por la materia en cuanto la forma es determinada por la materia para esta cosa particular. Una forma que no es limitada por la materia no está contraída. Ahora bien, como ha sido demostrado, el ser es lo que es más formal en todas las cosas. Dios es el ser auto-subsistente y, por lo tanto, infinito y perfecto”. (p. 169)

La referencia al acto y la potencia es entendible en vista de que Elders ya habló de SCG 1.43. Lo que no es tan claro es por qué no se dice nada del pronunciado uso por parte de santo Tomás de la noción de *forma* en este artículo. En efecto, el término “acto” no está usado en ningún lugar. Se visualiza la jerarquía de la forma: el ser [*esse*] es *máximamente formal* y Dios es su propio ser [*esse*] subsistente. Este uso de la noción de forma merecía un comentario, no solamente desde un punto de vista histórico, sino también filosófico. En el punto donde se dice que “el ser es lo que es más formal”, Elders, en una nota a pie de página, nos remite a ST 1.4.1 (p.169, n.38). Sin embargo, si retrocedemos hasta la p.163, donde él hacía un comentario sobre el texto en cuestión, la parte relevante del texto, es decir, la afirmación de que “el ser es *formal*”, no se menciona ni se comenta.

²² SCG 1.43.

Inmediatamente después del pasaje antes citado de Elders, tenemos:

“Este argumento está directamente conectado con la Tercera Vía que concluyó que ha de haber un Ser que tiene por sí mismo su propia necesidad de ser y que es la causa del ser de otros seres. La contingencia de las cosas creadas que se muestra en la generación y la corrupción, requiere que la última causa sea un ser que tenga el fundamento de su necesidad en sí misma. Se sigue que el estudio de la infinitud de Dios entra bajo la *via causalitatis*”. (p. 169)

Esto, confieso, me deja con la boca abierta. Ante todo, la conclusión de la Tercera Vía no es que debe haber un Ser que sea la causa del ser, sino que debe haber “algo que sea por sí mismo necesario y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás”. En segundo lugar, está la Cuarta Vía, que realmente concluye, como dijimos anteriormente, en un máximo en el orden del ser, es decir, en un “Ser”, que es visualizado explícitamente como la causa de su ser, para todos los seres. En tercer lugar, la reducción de las Cinco Vías a una sola vía nos relacionaría con la “*via causalitatis*”,²³ si esa expresión se usa tan libremente como parece hacerlo Elders. Finalmente, parece como si el interés de Elders de referir ST 1.7.1 a la Tercera Vía tiene cierta conexión con su clasificación de la Tercera Vía como teniendo que ver con lo que él llama la causalidad cuasi-formal cuasi-eficiente que él atribuye al *esse* (p. 86). Es infortunado que no realice la más obvia conexión de 1.7.1 con la Cuarta Vía, que él mismo visualizó a la luz de la causalidad formal. Eso lo podría haber llevado a tomar más seriamente el rol de la forma en 1.7.1, y la presentación en ella del *esse* como “máximamente formal”.

Elders dice que el argumento de 1.7.1 es “nuevo en cuanto se basa en la estricta aplicación de los conceptos de acto y potencia y concede un lugar central al ser (*esse*).” (p. 169). Estoy de acuerdo en que es nuevo, comparado con SCG 1.43,²⁴ pero no estoy de acuerdo en cuanto a lo que constituye su novedad. En SCG 1.43 el argumento es éste:

“Todo acto inherente a un ser recibe la perfección [*terminationem*] del ser al que se inhiere, porque lo que está en otro está según el modo del sujeto [*per modum recipientis*]. Por consiguiente, el acto que no existe en ningún ser no tiene término; por ejemplo, si hubiese una blancura existente por sí misma, su perfección no sería completa mien-

²³ Cf. ST 1.32.1: “luego la razón natural no puede conocer de Dios más que aquello que necesariamente le compete en cuanto es *principio* de todos los seres; y éste es el fundamento en que nos hemos apoyado en el tratado de Dios.” Cf. también ST 1.12.12.

²⁴ Interpreto que quiere decir, comparado con SCG 1.43. Es muy poco probable que quiera simplemente comparar a Tomás con escritores anteriores.

tras no tuviera todo lo que pudiese tener de perfección de la blancura. Ahora bien, Dios es un acto que de ningún modo existe en otro, porque ya se ha probado que no es forma en ninguna materia ni ser [*esse*] inherente en alguna forma o naturaleza, porque El es su ser [*esse*], como antes se ha probado. Resulta, pues, que es infinito”.

De esto puede verse que ya, en la SCG, no sólo está siendo usada la doctrina del acto, sino que la doctrina del *esse* es bastante prominente. Lo que es nuevo en ST 1.7.1 es que el foco está puesto en la naturaleza de la forma, y la presentación del *esse* como máximo en la jerarquía de elementos metafísicos formales. Sobre esto, Elders no dice nada.

El libro consagra muy poco espacio a lo que Tomás dice sobre la inmutabilidad divina. En la p. 177, Elders llega a esta conclusión: “solo él [Dios] es inmutable”. Esto reemplaza a lo de Tomás: “lo propio [*proprium*] de Él [Dios] es ser inmutable [*con respecto a todo [omnino]*”.²⁵ Me parece que Elders está más ansioso que Tomás para *instalar* la mutabilidad dentro del mismo ser de las criaturas. Tiende a convertir a lo que Tomás presenta como una mutabilidad *extrínseca* en una mutabilidad *intrínseca*. Supuestamente parafraseando a Tomás, dice:

“Todas las cosas fuera de Dios *participan* en el *ser* de Dios como ha mostrado la Tercera Vía. La existencia continuada depende de Dios y por eso son mutables por el poder de otro”. [p. 176, las cursivas son mías].

Ahora bien, en Tomás, el gran foco de luz está puesto en el poder *fuera* de la criatura, es decir, en Dios. Esto se acentúa por la completa *prioridad* del poder activo (creador) de Dios sobre cualquier realidad [*esse*] del lado de la criatura -no es una doctrina del ser *participado* (es decir, “compartido”) del lado de la criatura, sino de la absoluta nada de la criatura. De este modo, su estar en el ser o no estar en el ser (aquí creación y aniquilación son tratadas como “cambios” en el más amplio sentido) es totalmente una afirmación sobre la trascendencia divina.²⁶ Por otra parte, la doctrina del ser participado -es decir, la composición/afinidad entre la forma creada y el *esse* creado- es presentada por Tomás como fundamento para sostener la *inmutabilidad intrínseca del ser sustancial espiritual creado*.²⁷

A esta altura, no nos sorprende que Elders nos envíe a la Tercera Vía, a la mera mención del *esse*. Realmente parece haber añadido en el caso presente un elemento

²⁵ ST 1.9.2

²⁶ ST 1.9.2

²⁷ ST 1.9.2

de paradoja; como la Tercera Vía presenta lo Necesario-cuya-necesidad-es-no causada como aquello que causa la auténtica *necesidad* de los otros seres necesarios, ésta es realmente una doctrina sobre la comunicación de Dios a sus criaturas de lo que aquí (en 1.9.2) es llamado “inmutabilidad”.

Para concluir este análisis, quiero decir que yo no expreso con tranquilidad mis desacuerdos con Fr. Elders. Desearía estar de acuerdo con él más a menudo. Sin embargo, estoy agradecido por sus exploraciones en este campo. Ellas nos ayudan a revisar nuestras concepciones y a partir de este “toma y da” todos esperamos que la verdad sea la vencedora.



Lecciones de Metafísica II

Tomo I: Sobre la Existencia de Dios

“Este libro reúne muchos de los artículos cruciales de Fr. Dewan sobre lo que habitualmente llamamos ‘teología natural’. El conocimiento suministrado por la teología natural da lugar a que nosotros, criaturas, pensemos acerca de nosotros mismos de maneras completamente diferentes; el resultado de esto es que, llegando a conocer a Dios, llegamos a conocernos a nosotros mismos. Este libro ofrece una feliz oportunidad en lengua española para tratar de ver el ‘cuadro completo’, ver las cosas tal como el ‘hombre sabio’, el *sapiens*, las ve. Y Father Dewan, por su erudición y su personalidad, es un ejemplo destacado del hombre sabio. Por favor, leer este libro una y otra vez.”

Mark F. Johnson

Este trabajo es uno de los resultados del *Proyecto Dewan en español* que desarrolla, desde el año 2008, el grupo Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. El proyecto tiene como objetivo principal traducir, analizar y difundir en el ámbito de habla hispana la magistral obra del filósofo tomista canadiense Lawrence Dewan, O.P. Dentro de este proyecto se han publicado varios artículos y libros: L. Irizar, *Tras las huellas del sentido. Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan* (2008); L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*; trad. C. Domínguez y L. Irizar (2009); L. Dewan *Fundamentos metafísicos de la ética*; trad. C. Domínguez y L. Irizar (2009); L. Dewan, *La forma como algo divino en las cosas*; trad. L. Irizar (2012).

Consultar: <http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/>



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



UNSTA
UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTAFÉ DE BOGOTÁ

ESCUELA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

Carrera 15 No. 74-40 Tels. 325 75 00 Ext. 2131 - 322 05 38 Bogotá D.C.
Calle 18 No. 14A-18 Tels: (5) 420 38 38 - 420 26 51 Santa Marta
www.usergioarboleda.edu.co



Fondo de Publicaciones
Universidad Sergio Arboleda